سازمان کتابخانه ها، موزه ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی

اداره مخطوطات

نام کتاب التلویح الی کشف حقائق التنقیح

مؤلف متن صدر الشریعة الثانی، عبید الدین سعود (-۷۴۷؟ق) محشی

شارح تفتازانی، سعود بن عمر ۷۲۲-۷۹۲ ؟ مترجم

تاریخ تحریر نوع خط نسخ تعداد سطر ۲۹

نام کاتب

موضوع اصول فقه حنفی زبان عربی عدد اوراق

طول ۲۸ عرض ۱۹ شماره عمومی ۴۳۰۴۱

وقفی / خریداری آستان قدس (سلطانی) تاریخ وقف شهریور ۸۹

ملاحظات تألیف: ۷۵۸ ق

ناقص الآخر است

الدعوة بالنفخة الطی[illegible]
[illegible] النسبة [illegible]

نسخه تاریخ خوب جلد سوم جزو اول تا آخر
ابیات و هشتم جزو دوم و تقریباً جزو [illegible]
از دو [illegible] بعد [illegible] ناقص [illegible]

عصبه بیکر [illegible] ارث
در بود ملحق بود بنت الابن دختر و دختر پسر
عصبه گیرد ان بیان [illegible] ارث
با پدر اخوات [illegible] و علا [illegible] پسر
ثلث باشد در سقوط [illegible]
جده را سدس است [illegible] گر چه باشند بیشتر
جده بعدی [illegible] ساقط است با جده نزدیک تر
جده جده ساقط است [illegible] ام جدان
جد ابوی با پدر [illegible] ساقط هم چنان
در فرائض [illegible] در [illegible] حال
سدس با ولد است و [illegible] بنت الابن [illegible]
ثلث [illegible] زوج [illegible]
در بود [illegible] دیگر [illegible] و مقال
ثلث از کل است [illegible] ازین [illegible]
[illegible] ذوات سدس مذکور است [illegible] ارباب حال
[illegible] بعد از فرض [illegible]
منحصر آن [illegible] در دو مسئله در [illegible]
[illegible] با مادر و پدر
با پدر [illegible] با مادر [illegible]
نظم کرد احوال اصحاب فرائض [illegible]
هر [illegible] فضل و الکمال

[illegible] عصبه [illegible]
[illegible] بنت الابن [illegible]
عصبه با [illegible]

[illegible] عصبه [illegible]
بنت [illegible] ابن [illegible]

[illegible] ولد
[illegible] ولد
[illegible] ولد

[illegible] اب [illegible]
[illegible] با فوق [illegible]
[illegible] الاثنین
[illegible] و بنت
[illegible] بنت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء
حتى اصبحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء
ازودة من مشكوة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا ولوضح اجماع الآراء على اقتفاء آثارها بيانا ساطعا
حتى صار ادفت بحار العلوم المهدية للانام امواجا ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على
ساطع الحجة معوانا ظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا ونصيرا محمد المبعوث هدى للانام مبشرا
نذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدالة على طريق الحق
واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم في شريف ساحته كرامة الاصحاب و
من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول
النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنافس في احكام احكام الشرع قبل القبول واعز ما تحد
اعلام الحق عقول الفحول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم
معالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام
درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف وعباب كامل من خزانة كل منتخب كاف
بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان
وتهذيب اغصانها وبهذه النهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها ثم قد سلك منهاجا بديعا في
التحقيق وتسلق على الامد الاقصى من رفيع منار التدقيق مع شريف زيادات ما مسها ايدي الافكار
ولطائف ما نيق بهارها قد اذا تم اولو الابصار فهنا طار كالامطار في الاقطار وصار كالامثال في
رسائل الآفاق حظا من الاشتهار والاشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت محاسنه باو
كثيرا من فضلاء الدهر افئدة تهوى اليه واكبادا هائمة عليه وعقولا جاثية بين يديه و
الطلاب العربية معتصمين في كشف استاره بالحواشي والاطراف قانعين في بحار اسراره عن اللآلي
لا تحل ايدي الانظار عقد معضلاته ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته فلطائفه بعد مختـ
مستورة وخرائده في خيام الاستار مقصورة تمتد حواليها مما مشترقة الاعناق و
اعينا ساهرة الاحداق فامرت بلسان الالهام لاكونهم من الاوهام ان اخوض في لجج
فرائده وانشر مطويات بحوره واظهر مخبآت كنوزه واسهل مسالك سحابه ولذا

بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت اقتحم موارد السهر في ظلم الدياجر
واحتمل ما بدا الفكر في ظلم الهواجر راكبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول وابراز عللها الجدة في
الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب واماطت
عن وجوه خرائده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا
على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما اتى به من بسط
الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تمج لو رودها اصداف الاذان وتحقيقات تهتز
لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات تنشط لاستماعها الكسلان وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان
معولا في متونه الروايات على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرضا في عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة
وسيجد الغائص في بحار التحقيق الفائض عليه انوار التوفيق ما اودعت في هذا الكتاب لذة لا يستكشف القناع عن
حقائقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يستاهل للاطلاع على دقائقه الا البارع في اصول المذهبين مع بضاعة من
صناعة التوجيه والتعديل واحاطة من قوانين الاكتساب والتحصيل والله سبحانه ولي الاعانة والتاييد وبالحق
باقاضة الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل قوله بسم الله الرحمن الرحيم حامدا حال من المستكن في
متعلق الباء اي باسم الله ابتداء الكتاب حامدا آثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو
الحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما انعقد وورد الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه
باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت
التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان الخبرين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر ولكن
الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه عملا بالكتاب والوارد بتقديم التسمية
والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل ابين في
لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المقروة عند المص قدس الله سره صارف عن ذلك ولما ابها النسخة القديمة
الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها احدها ان الحمد يكون
على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظم صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها
التوفيق لتاليف هذا الكتاب والثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا وايجاد وابقاء ثانيا فنحمده
على القسمين تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى
الابقاء اولا وفي السبا الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا والثالث الملاحظة بقوله تعالى وله الحمد في الاولى والآخرة
على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كماله
ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم ان
الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد يقع الغرض للحمد على الكبرياء والآلاء في دار البقاء والفناء فما معنى قوله ولعائد
الثناء اليه ثانيا انه صار عاطفا على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه وبه التقرب اليه في كل ما يسمع لذلك من الاقوال
والافعال بصرف الامور الاشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى يستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح

انما تكون باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف

٢ اعنة الثنا من جميع الجهات الى جانب الحق تع وتقدس علما بانه المستحق للثنا وحده فان قلت من شرط الحال

المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا تقارن الابتدا بالتسمية قلت ليس البا صلة الابتدا

بل الظرف حال والمعنى متبركا بسم الله ابتدا الكتاب والابتدا امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف

الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا

بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل

المحذوف اي وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع بينهما قوله وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل

النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوسل الى النعيم الدائمة في دار السلام وذلك بتوسط النبي صلى الله عليه

وسلم صار الدعا له تلو الثنا على الله تع فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي صلعم على ما في النسخة

المفروقة تنويه لشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع

للسباق من كل اوب لا تستغير للمصمار والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه عند

صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشارة بالمجلي الى الصلوة على النبي وبالمصلي على الال لانها تكون بعدها

وتبعا ثم لا يخفى حسن ما في قران الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية

والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القراين الثلث الاخير لرعاية السجع و

الاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في اول مع انه افعل

التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو ح منصرف ولا وصفية

له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة

صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام قوله سعد

جده الهمام اذ الجد البخت والابلاب قوله وفقه الله التوفيق جعل الاسباب موافقة ويعدى باللام وتعدى

بالبا تسامحا او تضمين لمعنى التشريف والحظ كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى قوله

وفض من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغت اخره والختام الطين

الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشي المختوم الذي لا يطلع على محتوياته

ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام

بمنزلة فض الختام قوله مؤسسة على قواعد المعقول اي مبينة على الوجوه والشرائط المذكورة في علم

الميزان لا كما هو داب قدما المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود قوله وترتيبا انيقا اي حسن معجب يريد

بعض ما تصرف فيه من التقديم والتاخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب

لم يسبقني الى مثله احد من العالمين الى المعالي قوله لم يبلغ صفة تدقيقات والعائد محذوف اي لم يبلغها

فرسان علم الاصول الى هذا الغاية غاية التحقيق ويمكن من وضع الظاهر موضع المضمر لكمال العناية وتعدية

البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول والانتها قوله سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع المضمر

٣

المضمر لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما كان ثبوت الثاني لثبوت الاول ويقتضي سببيته ما ذكر بعد التسمية هذا الكتاب با

لتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان المضمر في اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته وانما

مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا للتسمية بالتوضيح في حل غوامض التنقيح قوله اليه يصعد الكلم

افتتاح غريب واقتباس لطيف لذا بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله في قلب المؤمن لا سيما عند افتتاح

الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تع متعين لتوجه الحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم

الى غيره اذ له العظمة والكمال ومنه العطا والنوال وايما الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح

نظره ومقصد همته جانب الحق تع وتقدس يقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه فان قلت ان ابتدا

المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدا لزم ترك العمل بالسنة قلت يكفي في العمل بالسنة ان يذكر التسمية

باللسان او يخطر بالبال او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار

قبل ذكر المرجع في الكتاب والصعود الحركة الى العالي مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالي قدرا ومرتبة والكلم من

الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتا واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى

الجنسي ولاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث قال الله تع كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع

عن مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اي متآكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا

يكاد يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة لان الكلم الطيب بتذكير الوصف

يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كثرة ككتب وانه ليس بجمع ككتب

في قوله والكلم ان كان جمعا جزرا لا يخفى ما في الصواب وان كان بالواو قوله من محامد حال من الكلم بيانا له على ما

قال النبي صلعم هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السما فحيا

بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم تقبل وانما صح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سيجي من ان النكرة

تعم بالوصف العام كامرأة كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو

مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثنا والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة باظهار تعظيم المنعم قولا او عملا

او اعتقادا فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والشارع جمع مشرعة الما وهي مورد الشاربة والشرع

والشريعة ما شرع الله تع لعباده من الدين اي اظهره وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام

جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات فاثبت لها مشارع يرد بها المتعطشون الى زلال

الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة التي هي مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح

الصبا التي بها روح الابدان ونما الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا استوى

الليل والنهار وتقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه في الهوا ثم تسوقه فاذا علا

كشفت عنه واستقبله الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم تنزل المطر اليه به الاشجار والقبول

الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع ثانٍ والنما الزيادة والارتفاع نما ينمي نما وينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة

في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تع ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة

اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالحمد شجرة
لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرعهو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل
اللسان خاصة الا ان حمد الله تع على ما صرح به الامام الرازي رحمه الله في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما
يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل
عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل
فرع لولاه لما كان للحمد نما الى الله تع وقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمرة عليها اذ العمل هو
الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تع والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم تقبل
فاشار المص الى ان لشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات وفرعا
ناميا الى الله تع مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبنية على علم الشرائع والاحكام واشار الى
الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار
قوله على ان جعل تعليق المحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره
والشريعة ثم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس
حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما يبتني عليه من علم الذات والصفات
والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق وبنيع الصواب وفي وع الشريعة احكامها المتعلقة
المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة
لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك ثم يستوجب لحفاظ الشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبتدونها
الفقه رفعة درجات العلماء ويلهم الثواب في الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون
الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث انها
توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما
يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام
قوله في على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بالقصر من جهة ان الملتجي اليها
يأمن غوائل عدو الدين وعذاب النار فاثبت المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية
ترجع على كثرتها الى اربعة هي اركان قصر الاحكام وذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي اعتبره الشارع الاحكام عليها من
تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الاول صريحا والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك
المعتبرين القائسين المتأملين في النصوص وعلل الاحكام من قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار ثم اعتبرت الشيء اذا نظرت
اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس
فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة ولا خفاء
في تقديمه عليه وانما يتوجه تأخرها من الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على
ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ما

على ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور وبعض هو دونه ومتشابه هو غاية في الخفاء
ومجمل هو دونه وسيجيء تفسيرها انفا قوله مقصورات اي محبوسات جعل خيام الاستار مضروبة على المتشابه محيطة
به بحيث لا يرتجي بدو وظهور اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء
الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال
مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء الراسخون مبتلون بالوقف
وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه قوله بكبح عنا
دهنهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري قوله اودعها فيها اي اودع الله تع الاسرار
في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عدا
في تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع قوله منصة هي في اللغة المكان الذي يرفع عليه العروس لتجلى من
نصصت الشيء اذا رفعته والعروس نعت يستوي فيه المذكر والمؤنث ما داما في اعراسهما يجمع المؤنث على
عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع مزاوجة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها
على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق
المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتاملون في النصوص فيطلعون على معاني ودقائق ويستخرجون احكاما
وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اي خطابه الفاصل
المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر
بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان
قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه اكثر الاحوال المتفق على حجية بين الانام قوله ما رفع
اي ما دام رايات الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله تع واحياء مراسم
الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع وممضي لا يخفض قوله جليل الشان اي عظيم الامر باهر البرهان
اي غالب الحجة وبانقهام كونه اي مدفون من ركزت الرمح اي غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة
والصخور والحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة
الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب يشعر بالى فاصل الكلام مرموز اي غامض حذف الجار
واوصل الفعل فصار عائدا من مسند اليه والنكتة اللطيفة المنتقية من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب
بها الارض فاثر فيها لطيفة فداوى الى النكت الخفية في اثناء اشاراته الدقيقة واللحظ النظر المتأملة الشيء بالعين وكلا
فيه واللحظ النظر الى الشيء بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب يقال نقحت الجذع وشذبته
اذا قطعت ما تفرق عن اغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدر في السلك جمعها كما ينبغي مرتبة متناسقة
والكلام لا يخلو عن تعريضنا بان في اصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها وشتات يجب نظمها ومغالق يجب
حلها وانه ليس يبتني على قواعد المعقول بان يراعى في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي
التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك بما لم يلتفت اليه المشايخ قوله مورد اي فيه اي في ذلك المنقح الموصوف

يعني كتابه وكذلك الضمائر التي تاتي بعد ذلك قوله لان الاعجاز في الكلام ان يودي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداها
من الطرق ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن
معارضته ولا الاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القران مع الاتفاق على كونه معجزا
فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة بل
المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراي الصحيح
فباعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة
عن دقته ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اعذاب السحر بلفظ الجمع وعبر عن
الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كلمتها التي تؤخذ عند اخذه وهي انسب من الهدب
لخصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى
تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف الكلام وتادية المعاني بالعبارات الفائقة اللائقة كانه يتقرب الى السحر والاعجاز
ههنا بحثان الاول ان كون طريق تادية المعاني ابلغ من جميع ما عداها من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في
الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله
غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القران مع كونه معجزا اتفاقا مع انه ابلغ من جميع ما عداه والثاني ان
الطرق الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر
في المفتاح ونهاية الايجاز فح يتعدد طرق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة
منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو
غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او
فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله
بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه قوله اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور
فيه اما من مقاصد الفن او لا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول
او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان الكتاب
والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل بباب الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب في الحكم والمحكوم به و
المحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف هذا العلم وتحقيق موضوعه لان من توجه الطلب
للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليامن من فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو
كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وبموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم وحين
تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده قال المص هذا الذي ذكرته اصول الفقه اغنى السامع
عن السوال او قال على لسانه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول
عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف تقدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام
وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب والمص قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ما

تقدم اصول الفقه

ماخوذ في التعريف اللقبي فان تقدم تفسيره امكن ذكره في اللقبي كما قال المص هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها
الى الفقه ولا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه
عند قصد معنى الاضافي جمعا وعند قصد معنى اللقبي مفردا كعبد الله قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة بتانيث
الضمير وقال فالان نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه
علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح قوله اما تعريفها باعتبار
الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول وتعريف المضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف
مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الصورة
الجزء الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم
المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبني
عليه ومستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشيء من حيث يبتنى عليه وبهذا القيد يخرج
ادلة الفقه مثلا من حيث تبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في
تعريفات الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة
الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المص الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة
في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان
الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى
الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما هو عليه ويستند اليه ولا معنى
لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل هو مراد قطعا فاي حاجة الى جعله
بالمعنى اللغوي الشامل للقسمين وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلنا اراد بالابتناء
الحسي كون الشيئين محسوسين وح يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كا
لفعل على المصدر وان اراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا
فوقه مما يدرك بالحس وح يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل في العقلي بتفسيره ولكن ترتب
الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام
الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي قوله
اعلم ان التعريف اما حقيقي الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اي الاولى
الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية
الماهية الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير
احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء وصفا لبناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء
المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة
من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات

اللقبي

هي

يبتني

بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة في جواب ما هو والتنوع

الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية
اولا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية
الحقيقية الحاصل لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن
بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع
فوضع الاسم بازائه تعريفا اسميا يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ
يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتني عليه غيره فتعريفا المعدومات لا يكون الا اسميا
اذ لا حقائق لها بل لها مفهومات وتعريفا الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات
وحقائق فان قلت ظاهر عبارته يشعر بان تعريفا الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريفا الماهيات الاعتبارية
اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة
مسمى الاسم وماهيته الثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي لطلب الحقيقة
وهي متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتأخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه
وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه
جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون
متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم
بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادئ الهندسة بشكل يحيط
به ثلاثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا **قوله** ويشترط لكلا التعريفين
اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كلما صدق
عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن
دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا
مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي
ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد كما كليا بالحد ود على الحدود
العكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي فسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود
اي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بحد على ما ليس بمحدود والحاصل
واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود وكلها **قوله** ولا شك ان تعريف الاصل اسمي لانه تبيين ان لفظ
الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا
لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان او غيره وفي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج
اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما
ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له
والثاني ان كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا

ضروري العكس

محمد اكرم

والا فهو الشرط كالات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه خمسة اقسام للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على
واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه ولا يصدق
عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما
الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة
يجوز ان يكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء
معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني
منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مرتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه
في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا الفكر
ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور مادة الفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا
بتفسيره وهو ترتب الحكم على دليله **قوله** والفقه نقل للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين
صرح بتزييف احدهما دون الاخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز ان يريد
بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب
وانما البدن الة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا ولا اصطلاح وذهبت
قوله ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع به ويتضرر
في الدنيا من اللذات والالام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير
ثلاثة معان ثم ذكر معنيين اخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلاثة منها تشمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف
واثنان لا يشملان جميعها والاقسام اثنا عشر لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى
فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني
مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد وهو المناسب ههنا لان الكلام
جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على راي بعض
ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى
انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون
العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم
الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت
الاقسام ستة ولكل منها طرفا فعل اي ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك اي عدم فعل فيصير اثني عشر والمراد
بما ياتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر
صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما
وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة
الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما اخر اذ

لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت لا حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني
عشر وهلا انحصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب
عليه لم يصح في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق
به العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى او بسهو من العبد او نحو ذلك وما في كلامه واضح الا ان فيه مباحث
الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل
واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم فعل
الحرام والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كفها عن الحرام وهو
من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تحقق الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب
عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص المقابل للوجوب
وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل للحرمة فان قلت اذا اريد بالجواز عدم منع الفعل
والترك لم يصح قوله فعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب مما يجوز لها لان ما سوى الحرام والمكروه
تحريما يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز
قلت هنا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها الثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع
من الفعل يشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورها ولا التصديق
بها لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد
معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان الزنا واجب وذلك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان ونحوه
الوجدانيات من الوجوب ونحوه يدرك بالدليل وثبوتها في الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل
ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا
المبهم وارد ههنا ايضا في ما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن
في التعريفات وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية
وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق
بكيفية عمل اولا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام
الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم
بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار
محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية ويسمى اعتقادية
واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وايضا خرج علم الله تعالى وجبريل والرسول صلعم وكذا علم المقلد لانه لم يحصل
من الادلة التفصيلية يمكن ان يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى اخر اي نسبته اليه بالايجاب
او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق
على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما

علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة
التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور ولهذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات
فيكون الفقه عبارة عن التصديقات بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية
التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير ولكن المص جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح
الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف
على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم
ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي صلعم لان ثبوت الشرع موقوف على
الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي صلعم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه
الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع
وانما قال الخطاب بما … يتوقف وما لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع ولقائل
ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي صلعم وتوقف التصديق
بثبوت شرع النبي صلعم على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي صلعم ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب
الايمان والتصديق ولا على العلم الذي يتوقف في نفسه ما خوطب به والثاني ناظر الى اعتبار وجوبهما غاية انه يتوقف
على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم
من انه لا وجوب الا بالسمع ثم الشرعي هي التي تتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد
بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني اذ لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه
كلام سيجيء اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام ولا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام
الحاصلة من ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم بالاحكام اذ لا معنى
من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من
الدليل انه بنظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل
الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه
لوجود النافي ليس من الفقه ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون
بالضرورة كعلم جبريل والرسول وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا
فلابد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمص توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر
بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل يشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم
ماخوذا من الدليل ليخرج علم … جبريل والرسول عليهم السلام ايضا قلنا … فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما
او لدفع الوهم والبيان … فيه حكمته … دونه الاحتراز ومثله شائع في التعريفات ولما عرف الفقه …
في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم
الماخوذ في تعريف الفقه والمص ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي

انما هو راى بعض الاشاعرة ولعل ذلك لعدم تصفحه كتبهم ونقول عرّف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تع المتعلق بافعال
المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو هنا الكلام النفسي الازلي ومن
ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه
ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال وخرج بالحد
خواص النبي صلعم كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله تع المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير
ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تع تدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبي عم واولى
الامر والسيد بخطابهم اياه حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تع اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا
التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبنية لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تع
والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد
المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص ليس بهما وعن الاعمال الذي تعلق
الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن
الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب وطلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة
وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله تع المتعلق بفعل
المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة القصص من حيث انها افعال المكلفين
وهو ظ وقد زاد البعض اعتراض المعتزلة على هذا التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم
حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المراة بعد ما لم يكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا
حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق والثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك والترديد فينافي التعريف والتحديد
الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية
النجاسة عنها والمص اهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فاجاب الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم
بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم
بمعنى تاثير الحادث فيه بل بمعنى كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا
موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او هنا للتقسيم المجرد
وتفصيل لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما
الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيدا يعمه ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع
اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على
تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مراد نا من الاقتضاء
او التخيير اعم من التصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى الاسناد الى سببية الدلوك وجوب
الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة
حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب البعض الى انه

الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الاخر ولا وجه لجعل الوضعي
داخلا في الاقتضاء او التخيير في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما الاخر في بعض الصور لا يدل على
اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على
تسميته بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضع في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه
يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر له في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد
مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق
شيء بشيء لكونه سببا له او شرطا او مانعا وبعضهم عرف ذكره بعض المحشين ان الحكم خطاب الله اشارة الى الحكم الشرعي
المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله تع فتوهم المص ان هذا تعريف للحكم مطلقا عند البعض وللحكم الشرعي
عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المص اذ كان هذا تعريفا للحكم فمعنى الشرعي
ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد
خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله
لعدم توقفه على الشرع فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله تع تعريفا للحكم الشرعي اسنادا امر الى اخر
لا خطاب الله تع المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد
خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيه خلل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا
يخرج بقيد العملية والفقهاء يريدون الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما يثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة و
نحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر واريد الحكم على المفعول اعني المحكوم به يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف
الحكم مع الجواب عن البعض الاول المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما
مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تع وهذا مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه
بوجوه الاول انه كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام
الله تع الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب
الله تع فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه
بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم
كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فلا يصدق الحد على المحدود
فلا يتم قوله المتعلق بافعال
العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه
اداء الحقوق من مال الصبي ورده المص اولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانيا
بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم اخر مرتب عليه وهذا السؤال لا يتاتى على مذهب من
عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي
ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان

تبوتية
قوله الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تع والى من انه ... وتعلق الفعل او ...
في القول صفة حقيقية والا كمل العموم صفة ثبوتية لكونه ... زاد ...

الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الماتى به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا يعرف
بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان اولى ما يعرف
بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف
غير متناول الحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تع واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان
السوال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايض والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تع ومعرف له وهذا معنى
كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتبار
اي القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف خص بالعمليات وذكر
به النظريات على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجاب عنهما بان المراد بالفعل
ما يعم القلب والجوارح وبالعملي ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الاعتبار والايمان عن تعريف الحكم ولا يكون
ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه
على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع
حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقم معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب
العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فح لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه
ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي والشرعية
ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عليه فيخرج منها مثل وجوب الايمان ويدخل
مثل كون الاجماع او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقييد
ان الحكم مفسر بخطاب الله تع لا يكون تقييده بالشرعي تكرارا او عند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع فوق
ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله تع تعريفا للحكم على ما زعم المص
لا الحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة باي تفسير فسر فيدخل بريدان تعريف الفقه على راي الاشاعرة
شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اي وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما
اشبه ذلك لانها احكام لا يدرك لولا خطاب الشرع على رايهم بناء على انه لا دخل للعقل في درك الاحكام مع ان العلم بها
من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو مم كيف
والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المص العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق
بانه يراد على على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق ويراد معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات
اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثمه او ذهل عن
قيد العملية ههنا ولا يراد المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر
والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين
وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب والاستدلال والامام قيد في المحصول الاحكام
بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه

9

انه لا يطلق اسم الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بهما
فقيها على ما فهمه المص فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان
قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها فان كان
اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم للفقه فلا يكون القيد المخرج لها
ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم ثم اعلم انه لا
يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما الواحد واما بعض له نسبة
معينة الى الكل كالنصف والاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا واقل والاقسام باسرها باطلة اما الاول
فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا
غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعني بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم
احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون
احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كما ان مالك سئل عن اربعين مسئلة
فقال في ستة وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسر المضاف
اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايض مجهول
واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور
فيما سبق ولم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم ان بعد ما لا يراد البعض وان قيل لا يراد الكل اه وههنا بحث وهو
ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس
كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم
ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من
معرفة كل واحد او البعض فقط لعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظ انه قصد بالكل المجموع الاحكام الماضية والاتية
وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهي
الحوادث والثاني بثبوت لا ادري ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده
المص بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ
القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه الماخذ والاسباب و
الشرائط التي بها يتمكن من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المص باربعة اوجه يمكن الجواب عنها
بانا لا نم ان يتسلم عدم معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او لخطاء في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك
لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم العقل ومشاكلة الحق الباطل او نحو ذلك ولا نم ان شيئا من الاحكام التي
لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد لدلالة حديث معاذ رضي حيث عمم الاجتهاد ولا نم ان لا
دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع
ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا

برايه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه السلام
فان لم تجد فعلا الاجتهاد صح
[illegible]

نفس الادراك وكمولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتي ادراك بل هو العلم تعريف مخترع للفقه يكتب بضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم كان العالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته مع ملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة في الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها فان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه لا المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فرعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول القائسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة اجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الآخر العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المصنف عرف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما بالاكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات ولا ينقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد والثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة رض في زمن النبي صلعم لعدم الاجماع في زمانه كانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي ولا يكون فقها بالنسبة الى كل المجتهد شيئا آخر الرابع انه اذا اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة رض لم يعرف كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجع في كثير من الوقائع الى عائشة رض ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير منضبط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاصقاع والاشتغال ثم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يروى به الاحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال نجيب به اولا مشعر بان ما ظهر بالقياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص والاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان متواترا ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية وثانيا هو الذي ذكره في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع به والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثر ذلك في اجتهاد ذلك حتى صار متواترا المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تع فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا

فكل ما يجب العمل به قطعا معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم

قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل الظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تع فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تع والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تع فهو معلوم قطعا فالفقه علم قطعي فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحاصله انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تع لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تع وقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تع قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له اصلا واصول الفقه ما سبق كان بيان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبط ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل من الرسول عم او لا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للرأي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلاثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاسناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلاثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الثلثة واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر او لم يكن ولهذا صح اطلاق الاصل على الاب وان كان فرعا للجد الثاني ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شيء آخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لا يوجب في كل قسمة فيلزم ان يخرج القسم الضعيف يتم مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي انه لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل

قوله بعد تسليم ما ذكر يعني ان اشتراط المستند في الاجماع مم فانه يجوز بدون مستند عند كثير من الاصوليين لجواز ان يوفق الله تعالى اهل الاجماع لاختيار الصواب و يلهمهم الى الرشد بان يخلق فيهم علما ضروريا و هذا ليس بامر ممتنع بل هو الواقع فيه اجماعهم على بيع التعاطي و اجارة الحمام ... الا سوله ...

في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتنى ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين فان الاب نامابتنى على ابيه في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون اولى و اقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا يكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص والاجماع وعن الثالث انا لا نم لزوم الوفاء ببعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في الفرع فلا نم امتناع التقرير بدونه وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند ولا التفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا علم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا انه يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجرة الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبطه منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لقصد الاحاطة بجميع الجزئيات خصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه يتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال

فيه ان ... ذكران التوصل اعم من ان يكون مجتهدا او لا لاعلم ... لا دليل على قوله اليه الى الفقه وعلى الثاني معناه الى مسائل الفقه ... يصدق على الموا عد الخلاف انه يتوصل بها الى مسائل الفقه ويكون نسبته الى الفقه وغيره على السواء لا يمنع صدق التعريف وكذا كون الغرض منها حفظ ومنع و هدم وضع لا ينافي ذلك ولم يتوهم ان له اختصاصا ...

11

الاجمال وزاد المص قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف وكما قال ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا اذ انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط ومدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه ونعني بالقضية الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسال عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل لا محالة من مقدمتين يشتمل احديهما على الاصغر ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكانتا تشتملان على امر متكرر بينهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مامور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور هو من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القواعد فالمباحث المتعلقة بذلك يسمى مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقواعد على ما شرحه المص بلا مزيد عليه وان يكون القياس مما ادى اليه راي مجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد ليحترز عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد لمجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز ذلك الاجتهاد على ما فيه ولا يبعد ان يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم صرحوا بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد ولا الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس من الادلة الاربعة علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالهما على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن عوارضه واحواله الا ان حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشاؤه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه

... ومثل ... الكتاب ... اصول الفقه

يبحث عن عوارضه الذاتية من حيث انها عوارض ذاتية له لئلا يرد عليه النقض بموضوع العلم وعرضه الذاتي ونوع عرضه الذاتي الذي اثبت له ما هو عرض ذاتي لها فان العرض الذاتي لها عرض ذاتي للموضوع فقط لكن البحث عنه ليس من حيث انه عرض ذاتي لها بل من حيث انه راجع الى العرض الذاتي للموضوع بهذا ع

الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن في جميع
مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت
الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل في ذلك فيكون
موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من
مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره
في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما التبس اثباته للحكم بها كالقراءة الشاذة وخبر
الواحد   واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا تكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا لها دخل في لحوق ما يبحث
عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث
والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفرداته او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما
لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته
ودقته وغلظته واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركبه و
بساطته ونحو ذلك   انه يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن
الاصول   كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم يوصل
الى تصور من حيث انه جنس او فصل او خاصة فيتركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة فيتوصل الى
تصديق آخر ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال
وماله دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل
يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقع
معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل   لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع
اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها
لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتقسيم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث
المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما
ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية
ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال   فان اريد بالحكم هنا الكلام لا حاصل له
لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او
انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يوخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا
يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطرب في ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل
الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه   واعلم ان هنا ثلثة مذاهب في الموضوع اوردها المحقق التفتازاني
للجمهور المحققين يتعجب منه الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بكون تعدد الموضوع

وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين او لا وعلى الاول اما
ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المتضايفين وبعضها ناشيا عن المضاف الآخر اولا
فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المتضايفين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك
بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة
والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او
كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المتضايفين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال التصور او
التصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما فسره المصنف فيما سبق فالموضوع
لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف
باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم
وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم
ذلك لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما يكون موضوعا لعلم واحد بشرط
تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها يتشارك في جنسها وهو
المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة
وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم
انهم لم يهملوا رعاية معنى توجب الوحدة ولا دليل لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه
فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقض نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات
مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين
او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق   ومنها انه قد يذكر الحيثية المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة
في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء و
اعتباره فيقال الموجود من حيث انه موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا يكون
من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث
انه موجود بمعنى انه يبحث فيه عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض جسم او
مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية
الوجود ولا معنى لاثباتها للموجود وقد يكون من العوارض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان
من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب
وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المصنف الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض
الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم ويجعل من محمولات
مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع
بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا الوجه جعلنا

الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المص لم يكن البحث عنها
في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزم ما الزم المص من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال
وهو انه يجب ان لا يكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة
نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لابد وان يتقدم على العارض مثلا ليس الصحة والمرض
مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في
جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها
في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن
العوارض انما يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض
المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة ومنها ان المشهور البحث الثالث في جواز
تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد
كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصلح ان يكون للشيء
واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم اخر عن بعض اخر فيتمايز العلمان
اي العلوم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات
اعني المسائل فكما يتحد المسائل باتحاد ما هو موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم ويختلف باختلافها كذلك
يتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف
العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار
ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الاخر علما اخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين
بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم
السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها لا جزء من الموضوع ولا مانع
البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم
عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه
احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبائعها وحركاتها وسكناتها ومواضعها
وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير
وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من
حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد الموضوع وهنا
نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكره من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد
عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا
وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع
وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف

اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما تحيط به الطاقة الانسانية
من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية
ونطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذلك ينظر في احوال شيء اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان
يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الاخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد اخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة
والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض
ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب
علما ومن حيث الحرمة علما اخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد
والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض
الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان
كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة
متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لاحقا لجزئه لعدم الجزء له ولا المباين لامتناع
احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل فكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وح اما ان يكون لحوق كل منها لصفة
اخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل منها مبدا لصفة اخرى وهو باطل بالبرهان المذكور في الكلام او يكون
بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وح فالبعض الاخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي اخر
وهو المط او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولابد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه
لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان يكون ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم
فاللازم تعددها وهو غير المط والمط تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي
فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من
الصفات انما هو باختلاف المحال ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه
يستلزم التسلسل في المبادي ولانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج
في كماله وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الاخر لصفة
وان اريد ما هو اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف
والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون
غير منفصل فيتم بمجموعهما المقصود اعني اثبات عرض ذاتي اخر فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب
ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام نضع الكتاب اعني مقاصده على قسمين ولا يبحث التعريف
والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة
اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما بابا الترجيح
والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وذيلا للركن القياس **الركن الاول في الكتاب** وهو في اللغة اسم
للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن

بحث الركن الاول في الكتاب

في اللغة مصدر بمعنى القراءة ثم غلب في عرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولا ان القرآن مصدر بمعنى المقروء فيشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان كانوا الاينا تستوله في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المصنف في التفسير وقال اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما لكونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من ابين اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عم وبعضهم الانزال والكتابة لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله فاتوا بسورة من مثله والمص اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها من الكلام الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عندنا حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابي او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة كما قالوا في اصول الحامي نقلا متواترا بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها لما فيه للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك بحيث تخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتاخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلث عشرة آية من السور كان في اوائل ثلث آيات الا ترى كما تكذيبها عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العلمين فانه

فانه يعد زنديقا او مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض الا انه ان ابقي على عمومه يدخل في الحد الحرف والكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المص المراد بما نقل المجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي ولا يرد عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد فلا يكون من عموم المشترك في شيء فان قيل تمام الجواب يتوقف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب والقرآن وتمييزا له عن سائر الكتب والكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك فلا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب والقرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا مرادف للكتاب والقرآن فالمص صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب والقرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن الآخر فان قيل تفسير المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز الغريب فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما يتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه لا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي ففي كلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي بل تشخيصه اي تمييزه بخواصه فان كلمة اي يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان او غيره يطلق على الكلام الازلي كما في قوله صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تع غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تع والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام

لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تعريفه
ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف
وان كان للتمييز لكن لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة على ان الشخص لا
يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد
لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل
ان يقول ان الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد
معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك
فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة فلا حاجة الى سائر المقدمات والى ما ذكر في تشخيصه من
التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخص على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد
التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات المشخصة ايضا لم يجب دوام صدقها
لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات وعند زوالها يزول
الحد وايضا يفنى ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخص يمكن ان
يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن
اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير على ان الحق هاهنا
ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما
يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عم بلسان جبرئيل عم ولو كان عبارة عن ذلك الشخص
القائم بلسان جبرئيل عم لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فيتعدد
بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء
قرأه زيد او عمرو او غيرهما فاذا تحققت هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن
القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى
هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبرئيل عم خاصة يكون
لقوله على ان الشخص لا يحد تاويلان احدهما ان الشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته
الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله
الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف
الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة
اليه والقرآن من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن
بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي
صنفه جار الله في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلمة اعرابا وبناء فان الاعراض
تنتهي اليه تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا

يعني ان اقتصر على النقل ولم يذكر باقي القيود لبقي المعرف اعم من المعرف فان القرآن معرف بانه منقول بين دفتي المصحف مكتوبا وغير ذلك فان اقتصر على ما ذكر لدخل فيه غير القرآن كما لا يخفى ... محمد

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التاليف المخصوص بين
الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا
بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فان
اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا
وقد عرف ابن الحاجب في مختصره تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من
جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم
السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او
غيره بدليل سورة الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه اي من ذلك الكتاب
المنزل فافهم ويورد ابحاثه اي بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني وانباء
الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعاني ما له
مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك
ونحو ذلك لا الاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت
بافادة المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذا يعم الكتاب وغيره لانا نقول
وكذلك المباحث المورودة في الباب الاول بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن
الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق
والصق فذكر عقيبه لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع
المعنى واستعماله فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه
له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان
اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام رحمه الله هذه الاقسام اقسام
النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة للفظ واما
الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة
وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف
بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم
مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص بشرط الصحة فذهب
بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء
اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل
وميله الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة
الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا به النظم الدال

على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى
لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبا
افادته المعنى فانه اذا قصد تادية المعنى بالتراكيب حدثت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات
وخصوصيات في النظم فاذا روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في
ذلك حدا يمتنع معارضته معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم و صار
المعنى وقد يتم ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما
نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم فانه يحتمل من المعاني
ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشي من
قول ابي حنيفة يجوز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة والمراد
بالنظم هنا اللفظ لا يتم النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مرتبة المعاني متناسقة
الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالي فيها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق
او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل نبك قفا
من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص
والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقع المراد باقسام النظم الاقسام
المتعلقة بالنظم بان يقع صفة لمفرداته ولا الالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف
بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كان اللفظ يطلق على الرمي
فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه ايضا قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه
نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى
تشبيه الكلمات بالدرر بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في
حالة المناجات فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا يختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم
بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير ماولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى يبطل
بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا كان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام في
ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فسيجيء فان قيل ان كان المعنى قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن
وعدم صدق الحد على المعنى المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرانا يلزم عدم فرضية
قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا
في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية
المعنى دون اللفظ لدليل لاح له عليه فان قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ
القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا لم لا يجوز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز
بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق بغير العربية اشارة الى ان الفارسية

الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير حتى لو قرا آية اشارة الى انه لا يجوز
الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتاخرون
على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية
فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا في كلامه على راي المتقدمين فانه
لا نص عنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى لكن
الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح ابن مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب
الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد ما قاله
ابو حنيفة وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف باعتبار وضعه بيان
للتقسيمات الاربع اجمالا وفي لفظة ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار
هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل هو فيه وبعد ذلك
البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم
التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان
التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم في الاستعمال مرتبا على
ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم
بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والماول لانه ان دل على معنى واحد فاما
على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان
ترجح البعض على الباقي فهو الماول والا فهو المشترك والمصنف اسقط الماول عن درجة الاعتبار و
ادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه
فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر
والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل
فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر
وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي او لنفسها
فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه
وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه
ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه
بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه ضبط
فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها
على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف
بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم وهذا كما ينقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني

وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها
الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العين مثلا عام من
حيث انه يتناول لجميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني
وهذا ما قال عنه فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل
الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع
والاقرب ما ذكره المص وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ
باعتبار الحركات والسكنات وباعتبار تقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ
الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها و
الواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ
لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم
الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله وانه في
الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا وفي طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره
من حيث انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث
بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في وجوه
الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه
يطلع عليه من طريق العبارة والاشارة وغيرهما   اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه
لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه لكثير بوضع كثير اولا فان كان بوضع كثير فهو
المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ اولا فان لم
يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من احاد ذلك الكثير فهو العام
والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون
وضعه لواحد شخصيا او نوعيا او جنسيا ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم
في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى
الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف
شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة اولا
لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح اخر
لمعنى اخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض
والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا
واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد كالعيون
باللام لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقيد هذا القيد للتحقيق

بتعيين ... يصلح ... مسترد بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجي فان
قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل
الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك مستغرق
لمعانيه على سبيل البدل قلنا فح تدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد
كالمشترك على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا
عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الاحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم
عمومه ايض والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد واحد من وحدان الكثير او لامر يشترك
فيه وحدان الكثير او لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس
الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء
العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايض لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء
قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كاحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة
بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم يوضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي و
النوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ
مستغرق لكل فرد منه حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لان العموم
وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن
الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز في العموم والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم
انها مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون
من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ
دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا
يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فح يكون لفظ السموات موضوعا للكثير المحصور
ولفظ الف الف موضوعا للكثير غير المحصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم
عدد ولا يتم هذا القيد مستدركا لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح
له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد لانا نقول
اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فح يصلح لفظ المائة لما يتضمنها من الاحاد
باعتبار الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والمسلمين
والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق تتم في صفة
لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة   والجمع منكر المعتبر في العام
عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد
الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا اولا والمص لما اشترط الاستغراق على ما

هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه
وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله ولا الجمع
منكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان
هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون
واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المص لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع
منكر ونحوه وفساده بين او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع
قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كرجل فان الشرع قد يجعل الرجل والمراة
نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحد
والقصاص وغير ذلك ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة
اربعة الخاص والعام والمشترك والماول وفسر الماول بما يترجح من المشترك بعض وجوهه
بغالب الراي واورد عليه ان الماول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب
الراي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشترك والمشكل والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي
سمي مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمي ماولا واجيب عن
الاول بان ليس المراد تعريف مطلق الماول بل الماول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم
صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد
او القياس او التامل في الصيغة كما في ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة
ان الحكم بعد التاويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التامل والاجتهاد في
نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة ليتحقق كونه
من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل
البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج من اقسام النظم
صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا او بالاثر او بالقياس
او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا
بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي او ظني وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر
خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى
هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب
لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول
وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن
المشتق عن اسم الزمان والمكان والالة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل
مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه الفاعل

التعبير
بالفاعل والمفعول شائع بخلاف عن المكان والالة بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفسير لا
يصدق الا على صفة يكون على وزن الفاعل والمفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون با
لفاعل والمفعول لا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى
الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان
ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع
المستفعل والمفعلل وان منع ذلك تمنع خروج اسم المكان والالة للقطع بان القول بان معنى
المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج
معناه الدحرجة مع المفعلل وبما ذكر العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح
التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس او لا كزيد ورجل والاشتقاق يعتبر تارة
باعتبار العلم فيتهم ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر
فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيتم هو ان تاخذ من اللفظ
ما يناسبه في وفق الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى تناسب معناه فالماخوذ مشتق
والماخوذ منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول
عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان
المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله فتحرير رقبة تحرير
فرد من هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض نعم ما وضع للمكان الخارج من التقسيم
بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى في مقابلته بعض اقسام المعرفة
هو المعهود او يرد تعريف المعرفة والنكرة على ما يشمل الاقسام كلها عند الاطلاق للسامع قيد
التعيين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل
في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة
الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المص لانه اذا قال جاءني
رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ اعلم انه يجب
ان يعلم ان الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات اللائقة
والحيثيات قد لا يتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العين
فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا
كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد يتنافيان كالوضع لكثير
غير محصور والوضع لواحد ولكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين
لان الحيثيتين متنافيان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه
عام من وجه فيسمح جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع

نظر فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول
في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد
السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد ولكثير محصور وضعا واحدا
واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايض موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المص جعله قسيما له
نظرا الى استعمال معناه على اجزاء متفقة فاحتيج في التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام ان الخاص
كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى
مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية
لان المراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين
بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وفوقه خصوص
بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين
كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص اعتبارا والحقيقة تنبيها على جريان الخصوص في
المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان
العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم و
الحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايض بانه اذا كان تعريفا
لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان الحد ليس لمجموع القسمين
وجوابه ان المراد ههنا بيان لتقسيمه على وجه يوخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه
ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى
او وقيل المراد ان لفظ الخاص يقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر
خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين المشخص يوجب الحكم اي يثبت
اسنادا من الاثر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت الحكم له وكذا العلم
عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بحثنا على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان
قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيدا وعالم قلنا كان المراد انه دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا
المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظ الثلثة في ثلثة
قروء يتناول الاحاد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به قطعا
اي على وجه يقطع الاحتمال الناشي عن دليل وسيجي في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق
على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال
الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد
ههنا المعنى الاعم ففي قوله ثلثة قروء بيان لتفريعات على ان موجب الخاص قطعي تقريره
ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر

الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظ فان قيل كلا هما جائز اما النقصان
فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض في قوله تع اشهر معلومات واما الزيادة فيلزمكم من حمل
القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلث حيض و
بعض اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن الثاني
بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل
التجزية ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس
الواجب عند الشافعي ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى ياتي له مثل ذلك وايض الطهر حمل الكلام
على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم
غير المشروع بدلالة النص والاجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة
الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان
الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم مضي البعض
الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول
بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب
ثلث حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض على ان بعض الطهر جواب سوال مقدر توجيهه انا لا نم
انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو
كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر
ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا
سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار
واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المص انه ان لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث
في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس
كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا تدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور
المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون
كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة
بطهر واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث
بل الفرق ظ لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه
لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد لا يتوقف على انتهائها
على ابتداء فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك اخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد
على البعض من الاول لمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث لمجرد الابتداء من الحيض
وان امتنع هذا امتنع ذاك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان وقوله تع فان طلقها

ذكر فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تع الطلاق مرتان الى قوله تع فلا جناح
عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون
الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المص على الثاني مشيرا في اثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه
ان الله تع ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله تع والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن
احق بردهن ومرة بقوله تع الطلاق مرتان فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة
على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المص وليس بمستقيم لان قوله تع والمطلقات
يتربصن الى قوله وبعولتهن بيان لوجوب العدة وقوله تع الطلاق مرتان كلام مبتدا لبيان
كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الف مرة بدون ما يدل على تعدد وترتب لا يقتضي
ترتبه وتعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق
لا للذكر اي انه تع ذكر الطلاق الذي يكون مرتين فقوله تع الطلاق مرتان اي ثنتان بدليل قوله
ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المراة
بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية
فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل
المراة في الافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تع لما جمعهما في قوله ان لا يقيما ثم خص جانب
المراة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي
تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كا
لتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المراة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي فيما روي عنه وان
كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ ولا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق
وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمص بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي
بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء
فساد التركيب وهو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل
اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المص ايضا حيث قال
فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله
ولا يحل لكم كلاما معترضا مستقلا وايراد بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين
واما على ما ذهب اليه المص وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى
الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا الا ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله فان
خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله
بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما
او احديهما خلع وافتداء وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين

الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تع فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الاية الثاني لزوم تربع الطلاق
بقوله فان طلقها الترتبه على الخلع المرتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين
بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء
لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرح
به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالاية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح
لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير
عدم الاخذ وعن الثاني بان الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على
مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع
الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق
وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الاية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب ولا لزم من اثبات
مشروعية الطلقة الثالثة وجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء بالطلاق على المال الزيادة
على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلنا لو سلم فثابت بالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة
لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر
حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك
الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عم فلا بد ان يكون قوله تع
فان طلقها بيانا للحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمعروف
او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وح لا دلالة
في الاية على شرعية الطلاق عقيب الخلع ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة
ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا من ما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا
بالاجارة والمتعة لقوله تع غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد
اجماعا بل يتراخى الى الوطي والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم و
ترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر
لا يصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها
ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على
ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر الباء لفظ خاص يعني انه
حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قد علمنا ما فرضنا المشهور ان
الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الاية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء
من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان
الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير

الباء حقيقة في الالصاق
ومجاز في غيره

بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقدر فرض النفقة اي قدرها او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا
وفرضناها اي قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجازا في غيره دفعا للاشتراك وتعد
بعلى لتضمين معنى الايجاب وفي قوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت
على ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة
وفي الايجاب شرعا عدل المص عن ذلك وقال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع وتحقيقه ان
اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على
الاسناد خاصا اذ ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا لا يتم منه
الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب ومما مسلنا الهدم في القطع
مع الضمان مما مسلنا ان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة محتجا بان فيما ذهب اليه ترك
العمل بالخاص تقريره ان لفظ حتى في قوله تع فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص
في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطي الزوج الثاني يكون غاية للحرمة
السابقة لا مثبتا للحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم
خالية عن المحرمات كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية
فوطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها
ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا يثبت به الحرمة ولا تتصور غاية الشيء قبل وجود اصله ففي القول
بانه يهدم ما دون الثلث ايض كما هو مذهب ابو حنيفة بناء على ان وطي الزوج الثاني مثبت حل جديد
ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المراة واشتراط
الدخول انما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي وجعل
الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون
الذوق هو المثبت للحل وبقوله عم لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا
للحل ففي ما دون الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بطريق الاولى وتقرير الثانية ان
قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة
على ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا
يجب الضمان بهلاكه واستهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء
الضمان ثبت بقوله تع جزاء بما كسبا نكالا فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا
لله تع خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تع ومن ضرورته تحول العصمة التي هي
محل الجناية الى الله تع عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا
تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل فصل حكم العام
عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم با

الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات
الحكم في جميع ما تناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشائخ العراق وعامة المتاخرين وظنا عند جمهور
الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشائخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل
دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب
التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما
الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل واجمعين مما يفيد بيان
الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا
الواحد واما الثاني فلانه يطلق على الاصل في الحقيقة الاطلاق فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فهو
وانه يؤكد عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا
على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا
عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق ولا كان
تاسيسا لا تاكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه
للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد با
لجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلعم
يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن
مسعود الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم
بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم لانه المتيقن استدل
على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلثة في الجمع هو المتيقن
لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقدير
بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب بانه اثبات اللغة بالترجيح وهو
بط ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان علي دراهم
مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الاقل في جمع الكثرة ايض هو الثلثة على خلاف
ما اشار اليه في دليل الاجمال لان العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول و
الاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظ يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه
فلا بد ان يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة
الى التعبير عنها نقول فلا بد من ان يكون له لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما
وفيه نظر لان المعنى الظ قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز والاشتراك او نحو ذلك
كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفي في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات
الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك

وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ
مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من
تتبع موارد الاستعمال   ومن تمسكهما ان الجمع بينهما وطيا اية اخرى من قوله تعالى وان تجمعوا بين
الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما
حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطي فلان يحرم وطيا بملك اليمين اولى فاعترض عليه بان
هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت
من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار
الى تحريم الاختين وطيا بملك اليمين ثابت ايضا بالعبارة لان قوله وان تجمعوا في معنى مصدر معرف با
لاضافة او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين   ومنها
ما تناوله الايتان لان اولات الاحمال يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون الا ازواج
الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة
بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشرا
لا يكون منسوخا   لكن عند الشافعي قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم
من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا
عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام
لا يخرج عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى
صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف
احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز
في كل خاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانع عن ارادة الموضوع له
مأخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة
الا نادرا ولما كان المختار عند المص ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى ابطال
مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان
ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع
له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم
دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان
عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهمه
السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض
من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصفة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من
قال كل عبيد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل لما لم يكلفه الله

الله تعالى ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فيلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في
حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا
لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة
في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وينبغي ما يفهم من العموم الظاهر
قطعيا وقد يقرر ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم يعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فا
لاولى ان لا يعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان
عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان
لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على
وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين
وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال
الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل
كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال
الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله
او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص فيه دل
دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال فيه شائع بل هو في غاية القلة
لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سياتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص
قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصولا او متراخيا ولا شك في شيوعه
وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي
فله ان يقول قصر العام على بعض المسميات شائع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض
فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص ام لا فيصير دليلا على احتمال
الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمص توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام
فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض
ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص
اي القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام
فيصير ظنيا في الجميع وح لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان
قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص بل ناسخ لا يستقيم الا ان يريد
بالمخصص الدليل ما اراده الخصم وح لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الاخر الاخص وقوله بلا قرينة
وان لم يكن صريحا في كلام الخصم الا انه مراد حتى ان خلو العام عن التخصيص يحتاج عنده الى القرينة
على ما اشرنا اليه ولهذا صرح به في المتن   فاذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي

فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والاخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الاخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتاخره متراخيا والاخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لان القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجي حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثل ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على راي علي رضه فيثبت حكم التعارض للحامل المتوفى عنها زوجها لان الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الايتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء اخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال وغير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ في قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه كما في الايتين على راي ابن مسعود رض فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخي عن قوله والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتاخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ايضا ان يقيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا نسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما سيجي ان شاء الله تعالى فصل قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعية واما عندنا الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي معناها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة زكوة او غيرها نحو جاءني القوم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وتفسير غير المستقل بكلام يتعلق

صدر الكلام وتقدم ...

يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد لتعلقهما باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل نحو لا تكرم رجلا ابوه جاهل ولا الاستثناء بمثل ليس زيدا او لا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكر او اخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا او لا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الاخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل اخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال اخر وهو ان يكون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت انت طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصر له على البعض كما هو مذهب الشافعي وجواب اخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجي فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين التراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي ناسخ لا مخصص قلنا قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يتم النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخي واما الحس ففيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ واما العادة فلو حلف لا ياكل راسا فالراس وان كان مستعملا عرفا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد لا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد فيختص بما يكون متعارفا ان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة بالراس البقر والغنم والابل وثانيا براس الغنم والبقر وثمانيا براس الغنم خاصة ويسمى مشككا يعني ان اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك

فيه لانه يملك رقبة لايدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطى المكاتبة بخلاف المدبر
وام الولد فان قيل فكيف يتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار ان الرق
في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر
ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما
من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب
والرمان عند ابي حنيفة لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على
التفكه اي التلذذ والتنعم كالغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يختص عن مطلق
الفاكهة فى غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي
ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقال الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي
في غير منحصر له كثرة تعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان
بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع
وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد
الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل
لفظي اتصل او انفصل وقال الامام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار
المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل
ففي الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ
الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال
احرار الا سالما فالعبيد المخرج منه سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي
بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند قرانه بالاستثناء ونحوه فهو
ممنوع والا لكان مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء
لمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء
ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد
صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على
ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا ولننبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون
بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص
يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة
فهو لفردين من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير بالحق برجال ومسلمين ومسلمات
فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل
هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى

والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته
على المعاني بالهيئات وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى
فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك تعلقا مخصوصا ودال عليه
بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال
اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه
المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين
بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يندرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في
تعريفي الحقيقة والمجاز ويشمل الوضع الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا
لكبت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم
مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا
في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي
كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرء عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير
صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد
بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار الحيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار
وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره
فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها
في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة
للاستغراق خاصة لا يقم مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة وامر
على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل
المجاز على ما وعده المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا
فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرء عدم عليه ارادة
البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير السالم ليس بطريق المجاز عند عدم
اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب
التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره المصنف في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه
فرق المصنف فيما بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقم
ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير منحصر
فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه
حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان
وفلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الاحاد اذا بطل

والمنقول عن امام الحرمين هكذا الامام اول قائلين بكونه حقيقة في التناول ومجازا في الاقتصار ذكر ما هو تركه وانما يتعرض
بيان كونه مجازا في الاقتصار لظهوره حيث كان غير مقتصر فصار مقتصرا فبيان كونه مجازا في الاقتصار وانما بيانه انه
...

ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كمنكر بل احاد بل هو موضوع للكل فاما البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المنكر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير ما وضع له معناه ومقصد اهل العربية بيان الحكمة في وضعه لا انه مثل المنكر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك هي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما يتناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكي احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لا احتمال ان يكون المستثنى بعضا اذ كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي قوله اي لفظ العام مجازا كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المخصوص المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخصوص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يبق حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فلا وان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقر يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لا بانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد ودون الاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فلم يتعرض المصنف له والظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه شبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما يتناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى

يبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فبجهالته يوجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان قوله وعندنا دليل تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعيا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة رض وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا او ما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ثم بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وثانيا توجيهه ان يقال المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول قوله حتى يخصصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوما كان المخصص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ونعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحنا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيه فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل لجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للنطع بتراخي القياس عن الكتاب والنص بسد يد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه عن القطع لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدا مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه ولا اصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفر حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي متناولا لما هو مجهول عند السامع

من جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم
استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء
المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه
شبهة جهالة تورث توهم زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن
جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت
العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح
تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة
وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل
فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام
فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه
فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار
الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه
لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط
كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب
ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني انه لشبهه
بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول
يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فرفع ذلك الوهم بان الناسخ لا يصح
تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا
لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل
الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله
لشبهه بالناسخ اي لاستقلاله على ان احتمال التعليل يصلح دافعا للشبهة الموردة من قبل
الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو
كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام ويقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم
لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور
لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل
يوجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو
الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت
لا يدرى انها في اي فرد من افراد العام توجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته
قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال الاصل

اصل اليقين بل وصف كونه يقينا قوله اذ هو ان القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا
ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص
منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة بخلاف الناسخ اذ عمله لا يكون
الا بطريق المعارضة فالقياس المستنبط من المخصوص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم
يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما يتناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز
التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما تناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين
عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يبينا
في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقدح في الجواب لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح
مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده وكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا
للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول
لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل
للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترط في القياس المخصص للعام الذي
خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه
بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام قوله فنظير الاستثناء ما
اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالالف كل واحد بخمسمائة
صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في العقد
انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة
وذكية او بين خل وخمر قوله فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة
العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة
في التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصة من الالف الموزع
على قيمته وقيمة ذلك العبد الاخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولان ما ليس بمبيع يصير
شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبوله في الاخر
في الاملاك المشتري قبول احدهما دون الاخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما كيلا
يكون المشتري ملحقا للضرر بالبائع في قبول احدهما دون الاخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا
او مدبرا او ام ولد يصح في العبد قلنا الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة
الايجاب فيهما واذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم
صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع قوله العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب
على العبدين لا في الحكم لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب
عن الانعقاد على ما سيجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة قوله وهذه المسئلة على اربعة اوجه

لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او
كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او
للمشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما
بالفين كلا منهما بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما
من غير تعيين لثمن كل ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب
يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون
بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد
البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى ومع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع
في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلث الباقية
اعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية
محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار والثمن ترجح
جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وتحقيقه ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان
شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه النسخ
يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده
فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخريين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ
يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل
الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع و
معلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا
للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم توضع الشرع
الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك ولجهالة
المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما
في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار
لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة
العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الآخر بحصة من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب
تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا لنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت با
لضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة
كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر
فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة ثمن القن
ولم يعتبر هاهنا اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون

يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع
العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل
في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا
بخلاف الحر او العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه
دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية
لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء. فصل في الفاظ
اي الفاظ العام على ما ذكره المص والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام بصيغته
ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كا
لنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون
العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من استيعاب المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول
لمجموع الافراد واما ان يتناول لكل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول
او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحينئذ
يثبت للاحاد وانما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا
يكون فيهم امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد
الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف
به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقم
ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم ولا نفعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول لجميع احاده
لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا
فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول
كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا ومن حيث ان المجموع
لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث المجموع من غير ان يثبت
لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عشرة الا واحدا ولا يصح
العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان
مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما
ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد له درهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد
وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق
الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق
وسياتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط
بشيء منهما   فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط و

شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت

القوم يصح اطلاقه على اية عدد كان من الثلثة الى ما لا نهاية له يعني ان منهومه جميع الاحاد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه ح يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسيأتي ذكره وكذا اسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات و الانفس ونحو ذلك واما التحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف والاسم شرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتبار حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع او على كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة رض والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امراتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امراتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تع فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى ان في الميراث للاختين في المواريث الثلثين كالاخوات وفي الوصية للاثنين ما اوصى لاقرباء فلان الثاني قوله تع فقد صغت قلوبكما اي قلبا كما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين الثالث قوله صلعم الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من الشارع م وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والجمع في غير ضمير المتكلم الماستوفي مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايض ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغ الجمع وايض يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايض يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس لمراعاة صحة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو والعالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تع فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات اي من يرث بالاخوة يعني الاختين لاب وام او لاب اثنين في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم

حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايض يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تع للذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد دفع ذلك بقوله تع فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ الابن البنتين مع الابن مثل حظه مع البنت مع الابنة مثل حظ البنتين لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة رض كما روي ان ابن عباس رض قال لعثمان رض حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تع فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان رض نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما رواه ورى لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما اثبات الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض وتشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تع وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبكما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد واثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال الشرع م تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المط اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لان معنى اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولهذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمون وضربوا واضربوا لا في لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المص جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او كثيرا وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق نحن فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقهما

من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل نعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين
واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكون التبع من اجمالا لاصل لان المتكلم بهذه
الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم
بهذا الكلام حقيقة وهو ظ بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته يصير بمنزلة الاصل
واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب
الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة
وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات   فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى
التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد
والمختار عند المص ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه
الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير
نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في نحو لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه
لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع
المذكور انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وح هو حقيقة في جميع الافراد ومجاز في البعض
وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق
وايض النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا كثر فلا معنى لهذا التفريع اصلا اذ
البحث في الجمع العام وهنا النزاع في الجمع الغير العام فكيف يكون تفريع الجمع تفريعا للجمع العام الثاني ان
حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي وح لا عموم
فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا
عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام و
التخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل
اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة
وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة   والمراد التخصيص بمستقل
قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا تاكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان
قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايض نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم
يكن العالم الا واحدا   والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس رض لانه اسم
لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعني التاء وفي الحيوان
وفي الكشاف الطائفة الفرقة يمكن ان تكون حلقة واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة
الحافة حول الشيء وفهم المص انها ليست بجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد   منها
الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخير ين ظ وتقرير الاول

29

الاولى ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون
حصة معينة منها واحدا او اكثر نحو جاءني رجل فقم الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار
عهدية في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام للتعريف
ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد
واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية و
الطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وح اما ان يوجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو
العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق
من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم
اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا واذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد
الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد
قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من
الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس
الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المص نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما
على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع
واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة و
منقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد بدون الماهية وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا
فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم
الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا
بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك
يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجعى
الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المص
ايض حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتاخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا
نعني بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما يدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة والبعض دون الكل
والمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق
وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق   ولصحة الاستثناء
فان المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه
وغير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم
ب عنه بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم
ما يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر

واحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء المتصل من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك
لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة لتكون الاستثناء
لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا
للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لو نحو الاستثناء
والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من
افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لانه فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا
زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور
انما هو على الاحاد دون الجمع بشهادة الاستقراء والاستعمال ونقول ان المراد افراد مدلول اصل اللفظ
وهو ههنا الرجل قال مشايخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية في مثل
فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد واستغراق فلو حلف لا
يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة
في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عم كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة الافراد
والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينويها للعموم فلا يحنث قط ويصدق
ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان تزوج جميع النساء متصور وعن
بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة
النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا يحل لك النساء
اي واحدة منهن فقوله تع انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف
الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان
جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا
الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمط حاصل وهو جواز صرف
الزكوة الى فقير واحد فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام من الاجناس
ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير
فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع ففيه الجمعية و
الكثرة باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل
على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا
والجمعية باقية من كل وجه لانه الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم
المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من
حيث انها حاضرة في الذهن فلا يتم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة والصحيح اثبات
كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب

يركب الخيل وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع
على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد املا
وان جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى
فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد والاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف
الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلثة دراهم ولو
حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد
فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تع لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا تدركه
كل بصير فهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا تدركه شيء
من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل واحد فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف
باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تع وما الله
يريد ظلما للعباد والله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون
ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا يعم الاحوال والاوقات وبان
الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها لصحة الاستثناء كقوله تع ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم
فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون اشدلالا
بالاستعمال والاجماع واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات و
انما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل
في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند
الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم
يكن للاستغراق كان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله على ما دون
الكل اجمال لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية بالعموم والشمول فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل
لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من
مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نم انه استثناء
بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه
ليلزم البعضية بل هو القدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح
على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم
تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة
ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة
فهو قول بعدم الاستغراق ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد

الخارجي فهو للاستغراق الا ان يدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المعين في الذهن انه يوكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمص جعله تعريفا للماهية فكانه اراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق فاشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين كقوله تع ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله تع والسارق والسارقة اي الكل سرق ولقد سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم ومنها اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا يعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل ولا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المص على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تع قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت يعني انزل الله تع التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل الله بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تع وتقدس توحيدا وللاشارة الى هذا النفي قال وكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او ولصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرح به فنسا وايا فكيف يحكم بعموم الاله وخصوص الله قلنا معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الاله في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما يدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر

الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله لا على نفي مغايرة الله عن كل اله والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبده حر او امرأته طالق لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان تكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا يختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يخص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل المص على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تع ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تع ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن انكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مخصوص بغير الجنس او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة من النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين واكثر وفيه في بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل بحكمه انما يوخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع بصفة ويبقى مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يخص بعض الافراد كما اذا وصف بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا ينحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امراة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما ووالله لا اجالس رجلا عالما في البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة

الموصوفة بوصف عام　　خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ
الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني
ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا للبعض ما تناوله لفظ آخر
لا لمجموعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى الذين
يتوفون واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر
ابن الحاجب التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق
العام على اللفظ لتعدد مسمياته مثل العشرة　　والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط
المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا
يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت
نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت
خاصة فان وقعت في الانشاء فهو مطلق يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا
معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة فانه انشاء الامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل
رجلا رايت فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعين عند السامع وجعله مقابلا
للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان
معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك
ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحدا كان او اكثر ولهذا
فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك
من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم
لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدراهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل
ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة اعتاق كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير
كان وكذا المراد ذبح اي بقرة كانت وتحرير اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والا
فلا على انهم جعلوا امثال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل
مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم　　فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر
النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير
الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيدت اللفظ الاول اما مع كيفية من التنكير والتعريف
او بدونها وح يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل
ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة يصير
اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو

التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود
الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير
للاول والا لتعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء
تقدم او تأخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي　صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام
ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون
للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى
كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان
اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب
انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك
واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد يعاد النكرة
النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه
ملك ولو انزلنا ملكا وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من
بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي
وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل
الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد يعاد المعرفة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم
اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا دخلت الدار فرايت دارا كذا وكذا في
بيت الحماسة　فكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة
نكرة في انها اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة غيره ولما كان عبارة المتن تحتمل
عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني مغاير للاول كالنكرة اذا اعيدت
نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا
دفعا لذلك التوهم　　لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس رضي الله عنه وابن مسعود رضي الله عنه وروي
عن النبي صلعم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين
وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير اليسر للتفخيم او الافراد وتعريف
العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او للجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول
بخلاف العسر وقال فخر الاسلام وفيه نظر ووجهه بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها
في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد
كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المصنف بقوله ولا صح ان هذا تاكيد　　وان اقر
بالف يعني لو ادار صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد

واحدا اتفاقا لان الثانى هو الاول لكونه معرفا بالمال الثابت فى الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر

بحضرة شاهدين بالف ثم فى مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان السبب فعند ابى حنيفة

يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخيرين للاولين فى رواية وبشرط عدم مغايرتهما اياهما فى

رواية وهذا بناء على ان الثانى غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين

وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة فى الشهود

وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخى لان للمجلس تاثيرا فى جمع الكلمات المتفرقة

وجعلها فى حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند

شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضى فاللازم واحد اتفاقا

كذا فى المحيط بقى صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم فى مجلس آخر عند شاهدين

بالف مقيد بما فى هذا الصك ينبغى ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة و

الاخرى ان يقر بالف مقيدا بما فى هذا الصك عند شاهدين ثم فى مجلس آخر بالف منكر عند

شاهدين وتخريج المصنف فيها انه يجب ان اللازم عند ابى حنيفة الفين بناء على انها معرفة اعيدت

نكرة فيكون الثانى مغايرا للاول ومنها اى ومن النكرة تعم بالصفة يريد انها لما كان اصل الوضع

للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق فى لا يكلم الا رجلا

عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظ واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناها انها الواحد مبهم

يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف

المعنوى لا النعت النحوى لان الجملة بعدها قد يكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا فى قوله تع

ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا نعت

فى انها مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظ بين اعتق عبدا

من عبيدك دخل الدار واعتق اى عبيدك دخل الدار ولاسناد الا على خصوصها يعود الضمير

المفرد اليه مثل اى الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو وضعيف لجريان ذلك

فى كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما فان قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه جميعا

معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اى عبيدى ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد

منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان شرط العتق

من جهته ووجه الفرق انه فى الاول وصف بالضرب وهو عام وفى الثانى قطع عن الوصف لان الضرب

انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التى تناولها اى وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا

قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط

هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما

اذا كانت الخشبة مما لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة

الخشبة محمولة الى حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف

الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا

بمطلق الحمل وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوى فلا نعت

فى شىء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا ههنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان

اريد الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة فى الصورتين لانها كما وصفت فى الاولى بالضاربية

للمخاطب وصفت فى الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثانى قطع عن الوصف

تحكم الا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه

مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب

لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان

يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به يثبت فضلة ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره فى

التعميم بخلاف المفعول فيه فانه يتصل به ويقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من

التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف

له ولا امتناع فى قيام الاضافيات بالمتضايفين واما ثانيا فلان الفعل المتعدى يحتاج الى المفعول به فى

التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه فى الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به مهما

انما هو فى ربط الصفة بالموصوف لا فى التعميم وكونه ضروريا لا ينافى الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضرورى

فينبغى ان لا يظهر اثره فى التعميم وكونه غير فضلة لا ينافى الضرورة بل يؤكدها وههنا فرق آخر

تفرد به المصنف وحاصله ان ايا الواحد منكر ففى الصورة الاولى ان لا يعتق واحد يلزم بطلان الكلام

بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل

ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار

واحد منفرد عن الغير وفى الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام

لتخيير المخاطب فى تعيينه فيحصل الاولوية وبه يثبت الواحد من غير عموم وظ انه لا معنى لتخيير

الفاعل فى الصورة الاولى لانه انما يعقل فى متعدد ولا تعدد فى المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل

اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيه التخيير مثل اى عبيدك وطئته دابتك او

عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب

الجميع معا او على الترتيب فينبغى ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض

او يعتق كل واحد لما ذكر فى الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفردا بالمضروبية كما فى الفاعلية

واما ثالثا فلانا لا نم فى الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا

التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار

الى المولى كما فى الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدك فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت

عتاق

عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لا
واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل
اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضربك
او للجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك فهو
ضربته ومنها من وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة ولا وليان يعمان
ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع
الافراد ومعنى من في الدار ازيد ام عمرو والى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل
المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد تكونان
للخصوص ولارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع
الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد لا محالة
فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات يعتقهم الا
واحدا هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من للتبعيض
هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة لتوكيد العموم وترجح
البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشيئة الى ما هو من الفاظ العموم و
كقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهم وقوله
ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من
عبيدي ومن شئت من عبيدي عتقه ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض
بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا عموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون المفعول
ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعفه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرد به المص تقريره ان من يحتمل
التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل
وارادة الكل محتملة فحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك وفي
شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من بانه يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيئته
مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي
فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل
دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال
لانه يصدق على كل احد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب
بان تعلق المشيئة بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل
فلا بد من اخراج ليتحقق التبعيض وفيه ههنا نظر وهو ان البعضية التي يدل عليها من هي البعضية
المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه ولا نم ان التبعيض

التبعيض متيقن وهو ظ ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه
يعم العقلاء وغيرهم فان قيل في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله
ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة
الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا وقد مر وجههما اما وجه قول
ابي يوسف ومحمد فهو ان ما عام ومن للبيان والثلث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول
ابي حنيفة فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلث ومما يحكى ان ليس
المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص
على ما سبق بل المراد انهما لا يبقيان خاصين بان يتم كل رجل جميع الرجال والمراد واحد بخلاف
سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما ذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان
كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب
فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه
دون من دخل بعده وقد جعل المص مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل
فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم
اجزائها فيصح كل رجل ليشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف
كل رجل فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان
من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق فكل اي
كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك
لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا بخلاف من د
لانه لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخل عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه
ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل
من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او للمجموع نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد
وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع
النفي فلا مشابهة تصح الاستعارة وههنا فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه
وهو بهذا المعنى لا يتعدد ولهذا فسره بالفرد السابق فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا
السابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة كل الافراد
اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء
بمعنى كل الرجال الذين دخلوا هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق
نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت
عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لنص محمد بان النفل للاول خاصة

ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول ومما يجب التنبيه له ان
اول ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد من قولهم الاول اسم للفرد السابق
ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان المشروط له النفل
في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة كل
او الجميع اليه وعلى التقادير الثلثة اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب
يصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظ
واما في جميع من دخل فلان هذا النفل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا
فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من
دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظة
جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف
كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور
الثلث اما في كل ومن فظ واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا لكل لقيام الدليل على استحقاق الاول
وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان
في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا
فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا
يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف
بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع
في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه كما يقال اقتل اسدا ويراد سبع او رجل
شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق
الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا واحدا تاما كما اذا صرح بلفظ كل ولدفع هذا الاشكال
اورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على
صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول
اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع
لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل
واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق
يستحق النفل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا
مستعارا لبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله الكل الافرادي يدل على امرين معناه ان مدلوله
مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر
الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة

كل او جميع

جمع الحقيقة والمجاز

٣٥

الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم
استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على
الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اي اعتبار وصف الاجتماع
ولهذا لا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان
لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم
انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى
مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عم
بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم
الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه
وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا بالحكاية والعموم انما هو في الحكاية
لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف مثل لذلك بقول الصحابي صلى النبي عم
داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان
والصحيح انه لا عموم له لان الفعل الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معينة وغيره انما يلحق به
بدليل من دلالة النص او قياس او نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه
ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول
الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا
فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام واما ثالثا
فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عم بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل
ضرورة ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان
يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فيكون نقل الحديث بالمعنى لا
حكاية الفعل والتقدير بخلافه   اللفظ المذكور بعد سوال وحادثة يعني يكون له تعلق بذلك
السوال والحادثة وقد يخص الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لا يحتمل
الجواب ويعني بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السوال والحادثة مثل نعم فانها
مقررة لما سبق من كلام موجبا ومنفيا استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق
استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا
الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب
والنفي استفهاما او خبرا   حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال
تغد معي يجعل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه
او بدونه لان في حمله على الجواب الغاء الزيادة بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقته

الحال صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا
عليه العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام
وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي انتفاءه عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن
بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب
فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امراة اوس بن
الصامت وآية اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او سرقة المجن
وكقوله صلعم ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عم خلق الماء طهورا لا ينجسه
الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسوال حين بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما
وعبرة لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية
ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السوال لانه عام والسوال خاص اجيب عن الاول
بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل
يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة
اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه التخصيص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة
هو الكشف عن السوال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نم وجوب المطابقة بمعنى المساواة
في العموم والخصوص فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما
من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من
غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مومنة اخرجت عن شيوع المتناول
وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المومنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان
الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجري
المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا
لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا
تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق
عنه بالمومنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا
لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمومنة قلت نعم معناه
تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد
الكافرة منفي فقيدنا ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المومنة ونقل عن المص ان معنى حمل المطلق على
المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه
ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع
ان المذكور في المقيد هو المومنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد ويجيء

وسيجيء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد
فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان
الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا من المطلق مع المقيد وان كان مثبتا
فاما ان يختلفا الحادثة او يتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي
وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب
الصاع في صدقة الفطر بسبب الراس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر ولا
يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام
متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المامور به
والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور به وفي المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم
المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم
التتابع في الصوم يعني انما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود
فانها مشهورة بمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات في قضاء
رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده با
لقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله صلعم في حديث
الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين المطلق ساكتا احتج من ذهب الى حمل المطلق
على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت
عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب نعم
يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما
للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مومنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف
كانت لم يكن الكلامان متعارضين على انا لا نم ان المطلق ساكت عن القيد بل هو دال على ثبوت الحكم
فيه كما سيجيء لان التقييد يوجب تغليظا فان قلت الآية انما تدل على ان السوال والبحث عن القيود
والاوصاف الغير المذكورة توجب التغليظ والمساءة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلنا اذا
كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى على ان المفهوم من الآية
ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسئول عنها وقد يتم في وجه الاستدلال ان الوصف
في المطلق مسكوت عنه والسوال عن المسكوت منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال
بهذه الآية في هذا المطلب فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقال ابن عباس هذا لا يقوم
حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول وعامة الصحابة
قال ابهموا ام المراة مبهمة في كتاب الله تع فابهموها حال تحريمها عن قيد الدخول الثابت في
الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كما في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على

فان ما في حق غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما في حق العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله وكثير من الناس معطوف على ان المراد بالسجود المنسوب الى الناس
هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الاية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا
ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لا يسلم انقيادهم اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات
الا من يحكم بها كما في التسبيح من الجمادات والشهادة من الاعضاء والجوارح يوم القيمة مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبي صلعم سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم
تحقق ان المراد هو حقيقته لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى لا تفقهون لا يليق بهذا المعنى نعلم ان وضع الراس خضوعا عامة ... غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الا من ينكر خوارق
العادات م ...

قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجوز الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز

فصل حكم المشترك التامل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه ولما كان هنا مظنة ان يتوهم انه لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجح احد معنييه اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه او معانيه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون اي الاسود والابيض واقرئت هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المص وقيل يصح لكنه ليس في اللغة ثم من اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المص الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا للمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع يكون استعمالا في احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد ح ولا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الاخر بشرط انفراده عن الاخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الاخر واجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الاخر لما مر في بيان امتناع وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظ واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فلما لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار

عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة ولان اعمال الدليل واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال للامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب المقيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق والنص في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي الثابت بالنص بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد صورة التقييد لما سيجيء في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطال الحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول لم بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يتوهم انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجارات الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي ودلالة المطلق عليها اي على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد ان دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله فتحرير رقبة انما يدل على وجود اعتاق رقبة ما لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في المحصول جوابا عما قيل ان قوله

وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب ارادته خاصة
فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل احد من المعنيين صفة الانفراد عن الاخر والاجتماع
معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة
واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك
في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما
ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى واما القصد للابهام او لغفلة من الواضع الاول او لاختلاف الواضع
ان كان غيره والوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع
له اي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الاخر وهذه مغلطة
منشاؤها الاشتراك التخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما في ما زيد الا قائم الله تخصيص
زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما في اياك نعبد معناه
نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي
ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا به
من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل
من المعنيين مطلقا من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا الموضوع له من
غير استعمال في الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون
اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة و
المجاز وهو باطل لما سياتي بيان اللزوم على ما نقل عن المص انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع
كان كل واحد من المعنيين مرادا وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في
اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز ورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد
من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع
للمجموع اذا اريد به المجموع دخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في
المشترك ليس الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف
العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض
وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فالاوجه ان يقرر محل
النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا
داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور
الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب
الموضوع له بعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان
اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه يناسب الموضوع له فذلك اما ان يكون

يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله
في كل منهما على انه معنى مجازيه بالاستقلال وسيجي ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالا
ولزم اعتبار وضع اخر لمعنى ثالث وح لا يصح استعمال اللفظ المشترك بين المعنيين فيهما ويصح استعمال
المشترك بين ثلثة معان في الاثنين منها والمشترك بين اربعة في ثلثة فقط وعلى هذا القياس وهذا
التفصيل مما لا قائل به فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع
باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث
والعلاقة قلنا سيجي ان اطلاق البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص
بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه
ح يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المص لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء
انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر من المتمسك به اولا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي ويقرئ القران
وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم
يكن بينها امر مشترك هو المقصود بالايجاب القطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا
والامير قد خلع عليه فاختاروه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله تعالى يرحم النبي ويوصل
اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما لهم وسعهم فانتم ايها المؤمنون
بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه ولما بين ما ينبغي ان ذكر اختلاف المسند اليه عند
بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء
مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان
مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك وهذا جواب حسن نعم حسن لو لم يتعرض فيه لايجاب
اتحاد معنى الصلوة في الاية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد به
في الكل معناه الحقيقي او المجازي اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد
بالانقياد امتثال اوامر التكليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان
اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظ
فلا بد ان يكون في كثير من الناس معنى اخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب
عن الاية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد
والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير
شامل لجميع الناس وايض لا يبعد هذا ايض بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى
لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولم سلم فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كا
لسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم في مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يتم
الم تر ولا يحكم باستحالته فيه ايض نظر لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار انه ليس ذلك

تندرها الله تع بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا جباه كا يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه مأول بالدلالة على الالوهية فكيف يكون محكما اللهم ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من ان لا يفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون

التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة

هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في غير علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة وجود العلاقة وكان يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان اخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر والامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فيلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى بجميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بالجهة الاخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد

قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون مجازا وحقيقة لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل هو من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل لا بد للتعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس خاصة من حيث انه من افراد ذوات القوائم الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من الافراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات لانه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وح لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه لفظ الدابة من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له في الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تع ليس كمثله شيء واسئل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة في الاعراب وصفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا نم اللفظ الزائد مستعمل في المعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نم انه مستعمل في المعنى بل غير مستعمل في المعنى والفرق واضح على ان الاستعمال لا في المعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو ظ والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه

نجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين وأما المنقول

لما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز وليس ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا او غير ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه حتى لا يتم منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة في ذات الاربع خاصة وهي في الاصل اسم لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق فاطلاق لفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة سوال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول او ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك ايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى

٤٠

المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتداة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة الاطلاق على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني بل لاولوية هذا اللفظ من بين الفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليس الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد منهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يفهم من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ولا ليرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه ولا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو تبعا للثاني بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ويميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده

ثم اى الكناية لا تنافى ارادة الموضوع له لانها استعملت فيه ولكن قصد بمعناه معنى ثان كما فى طويل النجاد فانه استعمل فى الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة ملزوم لطويل النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل فى غير ما وضع له فينافى ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما فى المفرد وقد مر تعريفهما واما فى الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية فيه وان نسب الى غيره للملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية كما انبت الربيع البقل فهو عنده اى عند المتكلم علم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل فى العقل كصاحب المفتاح وقال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى ان قال الدهرى انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقى مع ان الربيع ليس بفاعل متن

او غير معناه او معناه وغير معناه الاول الحقيقة فى المفرد والثانى المجاز فى المفرد والثالث الكناية وهذا يشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة

والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة هنا الصريح منها بقرينة جعلها فى مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان فى كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقم فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفى الكناية انما اريد المعنى الحقيقى للانتقال منه الى المعنى المجازى وهذا بخلاف المجاز فانه يستعمل فى غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ فى غير معناه لينتقل منه الى معناه فيناف ارادة الموضوع له لان ارادته لا يكون للانتقال الى المعنى المجازى الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال فى غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك ثم كل من الحقيقة والمجاز يريدان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان فى المفرد باللغويين وفى الجملة بالعقليين او الحكميين وقيل الصواب انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز لان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر فى التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلى جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم للملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما فى معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له عنده وهو موصوف به سواء قام به فى الخارج كضرب او لا كمات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم فى نفس الامر او لا فيدخل فى تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهرى انبت الربيع البقل اللهم الا ان يتم المراد عقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل فى اللفظ فان المنسوب اليه فى المجاز العقلى ايضا فاعل فى اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له فى اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التى لا يطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا فى الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل له عند المتكلم فى الظاهر فيشتمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبنى للمفعول لان الضربية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير فى غيره راجع الى

٤٢

الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل فى تعريف المجاز مثل انعم السيل على لفظ المبنى للمفعول لان فاعله الوادى لا السيل ومثل هو فى عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهرى والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم فى الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التاول وقوله للملابسة احترازا عن مثل انبت الرضيع البقل فانه ليس بحقيقة ظاهرا ولا مجاز لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل فصل قد سبق انه لا بد للمجاز من العلاقة وهى اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والمعتبر فيها الاستقراء ويرتقى ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما فى الآخر بالجزئية او بالحلول وكونهما فى محل وكونهما متلازمين فى الوجود او العقل او الخيال او غير ذلك والمصنف فى تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقى اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازى فى بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا فى ذلك الزمان او فى جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثانى ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال فى العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما فى مجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج ان كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعنى المشابهة والا فاللزوم اما ان يكون احدهما حاصلا فى الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط وتقسيم غير حاصر وتقسيم عقلى اذ لو جعلناه دائرا بين النفى والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا فى الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية توجه المنع على الاخير ويستمع فى اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيتم كل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقم انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر فى بعض الازمان اعلم ان المعتبر فى المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقى للمسمى المجازى فى الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اى زمان وقوع النسبة وفى المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له فى الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له فى زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له فى جميع الازمان وهو ظ ولا يمتنع حصوله له فى حال الحكم اى فى زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم فى مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى فى زمان الاخبار

قيلا وخمرا حقيقة وكذا مثل آتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كان بناء على حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المص ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال والاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزؤه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال ولا احسن ان يتم التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فاريقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول الحقيقة

حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا فلا بد ان تريد معنى لا زما لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كونه المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك او خارجا عنه معناه ان يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم يناف كون احدهما جزء الآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزء الآخر كان احدهما وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء او يكون صفة له اي اللازم صفة للملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزء الآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كانه قصد بما ان الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر كون احدهما جزء الآخر او وصفا له الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلنا اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين او شكلا لهما فان قيل فاللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رايت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رايت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بصفة للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا فهي

ان معنى الاسد حاصل لذات لها شجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا التلخيص
واذا عرفت بريانه بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من
جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا
الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع
وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من جهة وفرعا
من وجه جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس
فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة
العلة الغائية والغائية وان كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات
انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع
العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما
سيجئ والكل اصل يبتنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان
فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافي
كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا
تسليم ما منعه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا
على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على
ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متاخرا
عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا
المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قلت احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد في جميع
الاجزاء فيكون الرجل واليد مما لا يتحقق بدونه ماضي ومره استغناء الكل باستغناء الجزء فما معنى اشتراط
جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس فان الانسان لا يوجد بدونهما وجلاء
اليد والرجل قلت هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص
بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما
هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل
معنى استلزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الراس
او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا
ذكر المص انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم
يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها
مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال

الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو
بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والراس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه في الوجود
وفي كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون
اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لان كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون
اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام
المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم
ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج اليه الشيء وقد عرفت انه ليس بمراد والمراد بالحلول المتعارف
عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض
في الجوهر والصورة في المادة فاشار المص الى انا لا نعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء
في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة
في الجنة واعلم ان الاتصالات يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة
بين معانيها كذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب
الشرع بان يكون تصرفان شرعيان تشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا للمعنى الآخر
وذلك لما سيجيء من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقات ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجري
المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل
بالاتصال في معنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات
بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان
من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال
في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة فان الهبة وضعت لملك
الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة حتى لو كانت امة يثبت الهبة ويترتب
عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها النكاح
او لو طلب منها التمكين من الوطي فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية
فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق
فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة الى غير ذلك اي منضما الى مصالح اخر
غير ما ذكر من وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ
النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح
المعيشة وعن الازدواج والتلفيف على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب ولا يجب في
الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع
جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك

هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك نعم تقدير وجوب رعاية المعنى
اللغوي لا يجب الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيف معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار
معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيف والازدواج سواء كان مع الملك
او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه
لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص
لا يوجد في المعنى اللغوي وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها
بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها التمليك المنفعة ويجوز ان لا
يكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتيع لانها لا توجب الملك حتى ان من
اباح طعاما لغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها
بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب
باعتبار تعريه عن العوض يتاخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت
في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له منه فيوجب الملك
بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للاخر
كاف في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا اعني الفاظ
التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة
فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة لحكم
والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال
ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الاخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة
فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت
او اشتريت عبدا في معنى ان اتصف بكونه مالكا او مشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من
الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب
مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة
وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل
قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال الملك عن النصف
الاول عند قيام الملك للنصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا
لغة على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية
صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه
بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز بناء على الاصل الذي
فيه هو ان السبب اذا كان سببا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه قال

فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا
منافيا لما سيجئ من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية المسببية في
بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ليكون اطلاق الاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك
قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع
لاجل هذا الغرض في سببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات
ملك المتعة لانه اي الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض
مع اشتراكهما في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص
بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي
الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق مبني عن ازالة الحبس ورفع القيد
يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل في الشرع الى
رفع قيد النكاح فان المراة به قد صارت محبوسة لحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج
والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق مبني عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي و
طار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات
القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في
الوجه الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده
الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه
من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع
عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلي لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر
من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء
لان الانشاءات الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من اعتبار صدور
ازالة الملك عن المتكلم قبيل التكلم تصحيحا لكلامه على ما سيجئ في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز في
المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببية الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين
ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح
اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء
فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ثم لا بد من اثباته بنقل او سماع لانه العمدة في اثبات
وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بماخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز
ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل
هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعي يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان
العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا

المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى
فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن
اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما ان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجاز عن
ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق
مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات الملك لعتق فليتامل ويمكن دفعه
بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك لا للفظ الاعتاق
على حذف المضاف لا المفهوم لفظ الاعتاق فليتامل فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة
القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في
الشجاعة وان يكون المستعار له لازما له كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع
ذلك بناء على ان في ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا
امتناع الانفكاك ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة
او بطريق اطلاق المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة
قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والدق
على الادراك باللمس ونحوه فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين
اقوى من الاخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل ان يقول
قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصيل المبالغة باطلاق
اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض
اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم يعمل
كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان
لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان
لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة يعمل كذا انعقد اجارة لان
اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في
الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة
ولا يلزم انه لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا
العبد شهرا بكذا العمل كذا لانه لا يلزمنا هذا اشكالا ولا نعدم الصحة لازم قطعا ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة
بحث يريدان ما ذكروا من اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه لا
به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت
ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابتة بالطلاق لاختصاصها ببقاء له
الرجعة او بينونة لا يحتمل الملك في النكاح الا بعد التحليل ولا البيع لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصا

لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان
هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر لاشتراكهما في لازم
مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين
لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران
متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان
متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما
للاخر ولم تجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة
المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي
الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين
لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا
للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المص وقد يجاب عن اصل الاعتراض
بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل
بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا
فهو حر واراد الملك فملكه هبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المص لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب
الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الاستمتاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين
لكن تفاوت الاحكام لتفاوتهما صفة لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا لكن
انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة
مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا
وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا
اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار
استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر واعلم انه يعتبر يعني ان المعتبر
في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها
حتى يلزم في آحاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع
الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها
التي بها يرتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق
وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز استعارة نخلة لطويل غير انسان
للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل
اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح
لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي وذهب المص الى انه لم يجز نخلة

لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة بالاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها لانسان طويل قلنا المعنى الجامع ليس بمجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمائل فيها مسئلة لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما في الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده في التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر فالخلاف يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل ليس عنده هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذاك في حكمه او في التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك فاخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغائرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين فصحة الاصل من كلام المصنف ولم ينقل هو الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظن انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر لهما المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف في استدلالهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه الحقيقي

الحقيقي وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تعالى ايضا لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي ان يبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن هذا فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الاراقة ما بقي ذلك الممكن فلا يبقى اليمين على حال ما انعقدت تاما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان الظاهر ولم ينعقد اليمين على ماء يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حيوة يحدثها الله تعالى في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لا شرب الماء الذي في الكوز ان خلقه الله تعالى فيه كما يقدر لا قتل الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالموجود والعدم وهو ممتنع فاذا فهم الاولى كون المشار اليه ابنا له وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب واكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في وصف مشهور وهو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق ورد بان ذلك مباحة عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه فيثبت البنوة والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى اخرهما وجودا الا ان المصنف عدل عن ذلك لان العتق هنا لا سيما في الاكبر سنا منه لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كاملا فيجعل اقرارا جواب سؤال تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو انه عتق عليه من حين ملكه اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة امر مستحيل ولم يوجد فيه من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب بانه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فيعتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يتبين انه اراد الاخوة ابا وام قلنا احتمال البعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر وان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه

اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك
حقها لا حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم
البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده
يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب
اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي
او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق
بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه ح لو قصد
التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق فان الاستعارة يقع اولا في المعنى ميل الى المذهب المرجوح
في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل المجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل
ما ليس باسد اسدا اي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه
استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع
اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو
ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة
لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق
الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم الاستعارة في الاعلام
فمبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف
والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل
قسمين متعارفا وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ما له غاية الجود
لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم فما ذكره المص من انها لا تجري
في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار اولا معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معناه
العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص
بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه به لانا نقول
المعنى الذي يستعار اولا ثم للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المص
لا الوصف المشترك كالشجاعة مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة يقتضي وجود
لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء علما او غير علم جاز
استعارته والا فلا فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند
المحققين بل هو تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق
وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان
ابني معناه مولود لي مخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق

اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه يشترط
في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهبهما اي ابي يوسف ومحمد ولا قائل بالفرق بين الاستعارة و
المجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال
ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس
بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند اعلم ان الاستعارة
عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها
عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه بعد ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده
قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء
معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امران متنافيان فهذا عين مذهبهما
فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة
فاين احدهما عن الآخر ويجاب بان الجواب الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم
زعم علماء البيان وقد تقرر في علم البيان ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد
اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة
بالاتفاق ففهم المص من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين الفرق
بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق
والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان الحكم هو مطابقة الخبر للواقع والتكذيب
بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن
الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو راينا اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه
لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين
ما اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان
حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول
ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان الاستعارة ربما
يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل زيد اسد وتكلم به ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات
لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق
الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين
الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة
نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقائق او لم يسم على ان انقلاب الحقائق
معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع
فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المص وانا اطلعك على حقيقة الحال بان احكي لك كلام

علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما يطلق حيث يستعمل المشبه به ويجعل الكلام خلوا
عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد
ولقيني منه اسد او لقيت به اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار
بكونه خبر مبتدا او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من
الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على
حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فا
ستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل
زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الابن
بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون
استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول
هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي
ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد على اه مخترمه صائل والطير اغربة عليه اه باكيه
وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا ابني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق
عليه اسم المشبه به مسئلة المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في
انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل
باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى
لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية
او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة
والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم
تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو
الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم لما
لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كا
لمقتضي واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى
سواه فمم لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض سنذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في ادا المعنى
طريقين احدهما حقيقة والاخر مجاز يختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن
الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة في الكلام اه علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان
المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز من استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد
الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا
يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة

بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم
واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ
فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات للعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد
سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا
المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم
ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني
الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا
لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم
مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما
يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض الملائمة الضرورة
من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي
يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول
ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما
اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظ واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي
وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق
وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون
كل منهما متعلق الحكم مثلا ان يقول لا تقتل الاسد ولا الاسدين او الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع
احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر
الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي
بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين
في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليس من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا يقال
المعنى الحقيقي جزء من المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل
لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا مستحقا له اسم وحده لا ان يكون الجزء بمعنى انتقال الذهن
من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك
بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ
الانسان على الادمي والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من
جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع
والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود
الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ وغير الموضوع له متجاوز عنه والشيء الواحد في حالة واحدة

لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته
للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة يوجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج
اليها وتلك اللوازم تدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله
لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع
اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للآخر
والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت
القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رايت اسدين يريد باحدهما ويفترس للآخر ولا خفاء في جواز ارادة
التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى
الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى واما الثالث فلانا لا نم ان
ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما
داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا
قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا ولو اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة
عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي
معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون
اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان
قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له
مرادا وغير مراد هذا خلف قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد
وهي لا ينافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فبطلانه لان الامتناع في
المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين
في مكان واحد يشغله كل منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي
والمجازي معا وان كان توضيحا وتخييلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين
فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة
ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا
لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له فلا تستحق او ورد في المتن من فروع الاصل المذكور
ثلثة لانه اما يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تع او لامستم النساء اريد بها
الوطي مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود
فعنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة
وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقم هو مخالف لاجماع الصحابة
رض على ان المراد الوطي ويحل تيمم الجنب والمس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نم ان مثل ذلك مخالفة الاجماع

للاجماع وانما يكون لو رفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا
بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في مفرد كالخمر اريد
بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في المسكر
منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق التماس الشامل للمس والوطي
وغيره وبالخمر ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة
الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث واما في نسبة كما اذا اوصى
لمواليه فيمن له معتق ومعتق المعتق يستحق الاول لانه مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة
المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا يفهم مكتوب زيد ما يختص به باعتبار
مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وهو كون زيد سببا للعتق في الجملة واما لفظ المولى
فحقيقة للمعتق سواء اعتقه حر الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة
وانما سمي المعتق الاولى الاسفل لانه اصل والفروع اعالي للاصول كاغصان الشجر والاظهر انه سمي اسفل
بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث يسمى المولى الاعلى وكذا اذا اوصى بريد ان لفظ الابن والولد المضاف
الى شخص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق
الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة وان كانت له اناث خاصة
فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة عملا بالحقيقة وعندهما
الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية
مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل
الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال
الكفار آمنونا على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة
كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان اياهم
ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان
الرب فيبنى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فجعل صورة
الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم على
الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول
خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون
حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظة الامهات يتناولها والدخول حافيا معناه الحقيقي لان
وضع الشيء في الشيء ان يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس في البيت والمعنى الحقيقي هنا
مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقع عرفا انه وضع القدم
في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار الى ان

والكيس ٢

معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ سام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان
قلت فالدخول غير متعين في حقيقة وضع القدم في الدار فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه
الحقيقي قلنا انه اراد من افراد معناه الحقيقي يعني انه اذا دخلها حافيا اي تم حقيقة انه في
القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل منتعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط
بان الدخول ماشيا حقيقة حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت
كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية
اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث كذا
ذكره قاضيخان لكن ظ قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة
عرفية في مطلق الدخول يراد به ان يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة
العادة وهي ان الدار لا تعادي ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنيها الا ان السكنى قد يكون حقيقة
وهو ظ وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول
في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا لقيام
دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو
كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح
تقديره بمدة مثل لبست الثوب وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلثة
ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل
الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره و
ذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان
بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر
يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح
حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب فاذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان
الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فح لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء
من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الان سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تع
ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي من الزحف حرام ليلا كان او نهارا وكان مطلق الان جزء
من الان اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الان جزء من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط
مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق
الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل
بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل
انت طالق يوم اتزوجك واكلمك ان التزوج والتكلم لا يمتد وكذا وقع في جامع الصغير وايمان الهداية

الهداية قلت هو من تسامحهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد
وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به
الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان
قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلنا امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال
كالضرب والركوب والجلوس مما يكون في المرة الثانية مثلها في المرة الاولى من كل وجه فجعل كالعين
الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال
فان قلت كان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده با
متداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الان عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو
ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا
له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي
في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصله
لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد
وعدمه وما ذكره المص من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا ان امتداد
الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم في الاول حمله على بياض النهار
وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم
ياتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم ياتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت
حر يوم ينكشف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته
بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاولى على بياض النهار ويعلم الحكم
في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق
حين تصوم او حين ينكشف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق
مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو
ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في
تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة
ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في
الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق
الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك
بيدك اليوم وبعد غد فان المفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل لانه يراد باطنها اي ملا الحنطة
من الاجزاء يعني فلان ياكل الحنطة اي طعاما من اجزاء الحنطة واكل ملا الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ
منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عنده مما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد

يحنث

واما حقيقة اكل الحنطة فبان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها في الفم فيمضغها فقوله على صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي يتعقب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق و الرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة بقوله ونوي اليمين اي معه نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم لغة وعرفا ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه المتاخر يمين لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة في تحريم النبي صلعم مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في نفسه اذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا او لا ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال يعني اصل الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوي اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وهو معنى الجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي

قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المصنف على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف وغيره عن الامام السرخسي مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرج اليمين من ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شري القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضي الله عنهما دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو محتمله فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي ائمة الاصول او عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال نحو يمين الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت ثم استعيرت للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كون الآمر تعالى وتقدس حكيما لا يامر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والاسباب كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل احد ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله تعالى انا اعتدنا قرينة مانعة عن ارادة ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بالمخير فيه والمأذون وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثاني فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان يكون معنى في المتكلم او لا والثاني اما ان يكون لفظا او لا واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز او لا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المصنف فيما سبق الى انه حقيقة من وجه ومجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما

لدلالة العادة ايض لانه اراد بالعادة ثمه ما يختص بالافعال دون الاقوال والثانى ما لا يكون ذلك باعتبار
اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث بالعادة
والرابع والخامس حسا مع الرونق الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلذا اعاد لفظ نحو
وفي السابع اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا خالفه به غيره وذكره بلفظ الكاف
الاعمال بالنيات ركعصمه ابا نما وجه واعنها وكلا نما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب
الى الله تع في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام
يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق
الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية
والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك
والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب
والا فلا ومبنى الثانى على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجد تصح والا فلا
سواء يشتمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما
بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي
على النوع الثانى بناء على ان المقصد الاهم من بعثة النبي صلعم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو
ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله
ابو حنيفة على النوع الاول ان ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب
ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايض يلزم عموم المشترك او المجاز الثانى
انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة
فانها قد يكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب به للحديث على عدم
صحة العبادات بدون النية لان المقصد منها الثواب فعند تخلف الثواب لا ينفع الصحة فالو
ضوء لكونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر كذا ذكره المص وفيه نظر
اما اولا فلانا لا نم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك
لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة
معينة مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا
لمعانيه واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي على ما سبق وللمسلم
فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال بالنيات واما ثالثا فلان
عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي
محل الثواب فيخصص عنده ايض بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية
بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن

فلان المجاز لا عموم له بل يحب حمله على احد النوعين تحمله الشافعي م

وقال المص في بحث الاحكام الصحة كون الشيء بحيث يوجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبار اوليا المقصود الدنيوي وان كان يلزمها الثواب وبالجملة الثواب لازم للصحة وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم
والجواب انا لا نسلم ان الثواب لازم دائما للصحة فان الريا في الصلوة يبطل الثواب بلا فساد فيها على ما في الكشف وغيره فالصحة ينفك عن الثواب ولذا قال الش في شرح الشرح ثمرة الصحة موافقة امر الشارع او سقوط القضاء
لا حصول الثواب ليتوجه عليه بانه قد لا يترتب ثم سح

٥٢

عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء
او كان الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو الانم
ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان وضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو
موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان
والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك
في شيء فاجاب المص عنه بانا لا نعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم
الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات
المتاخرين ولم يكن في عهد النبي صلعم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه من
معان متباينة مع الثواب والاثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنية الى ذلك بمنزلة
المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجمع وفيه نظر لان
الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومسببه
ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس لحقيقة العمل ليس
هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من
حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى
الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم متحققا
فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ ونحو لا ياكل حلف لا ياكل من هذه الشجرة فان نوى ما
يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يوكل كالديباس فعلى الحقيقة والا
فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه
البير فان كانت ملئ فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث
بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقر كرع في الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب
واصل ذلك في البهائم لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل الانسان كرع في الماء اذا شرب
بفيه خاض فيه اولم يخض وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة
حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة ونحو التوكيل بالخصومة
فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز
عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق والكل في الجزء بناء على عموم
الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه
وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور
عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البير لانه فينبغي
ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور

هو الانكار بالقيس بحقا كان المدعي اوغيره محق لان الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى
المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة مع عين الخصومة و
كذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو
عين الجواب والخصومة لم يجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة
كما هو الواجب الواقع وأما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في
المجاز لتبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ
ام لا فنقول الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا غالبا
في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا
فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة
الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة
مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشروح في
التعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه
انما يترجح عندهما اذ تناول الحقيقة بعمومه كما في مسألة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني
على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز بعمومه حكم الحقيقة
اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى او معروفة النسب قيد
الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر ولان في الاصغر المجهولة النسب ايضا لا يثبت التحريم الا
انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط بخلاف العتق كان الانسب ذكره
عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كالانشاء
العتق ولهذا يمنع عن الكفارة وتثبت به الولاء والعتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وابنه فاثبات
العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك
واما التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فا
لزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل لا الثابت بالنكاح
وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي
في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم
بهذا اللفظ فان قيل فاللازم لقولنا زيد اسد هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن
الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فيصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤيته من اتصف
به بخلاف التحريم على ما بينا واعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده المص من
تقرير فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصغر سنا منه تعذر اثبات
الحقيقة مطلقا لانه مستحق من اشتهر نسبها منه وفي حق المنكوحة متعذر ايضا في حكم التحريم لكن

لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك و
كذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي ابيناه اي بيناه يعني ان الحقيقة
في المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر
وينتفي من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تأثير لاقراره في ابطال حق الغير واما
ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المزوجة ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي
وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت
مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم
له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام
لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المز فقط ما اورده المص من الترديد
القبيح وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل
تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فبين تعذر
التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واكده وانما وقع للمص ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح
معناه وخرج من قوله وفي حق المز متعذر ايضا في حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد
سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن الترديد القبيح لان قوله ايضا مشير بذلك اي تعذر في حكم
التحريم كما تعذر في حكم اثبات النسب لا انا نقول بل معناه انه في حق المزوجة متعذر ايضا كما تعذر مطلقا
والفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من انه تمام المراد فيكون
اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ
حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فقوله
هذه بنتي اذا اريد به انها محرمة علي كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت البنتية
كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مبني على ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه كان
فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما
يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك
وتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك
لتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف فهمها
على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء
والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المص والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او
التزام لا مطابقة اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا وربما
يكون لفظ الحقيقة لفظ الحقيقة ركيكا فاثر العذب بالركيك وانما يقابله الوحشي الذي ينفر
عنه الطبع الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه

يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالخنفقيق فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء
ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل واصناف البدائع المحسنات البديعية من المقابلة
والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يأتي بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها
السجع ايضا وقد افرده بالذكر او مطابقة تمام المراد هنا وتلطف الكلام ايضا من الداعي الحق
والعطف على اختصاص لفظه لا ينافي ذلك ذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد
في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن
الخطاء في تمام مطابقة المراد وفسره بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام
المراد ايراده بتراكيب مختلفة في الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات
الوضعية ولا الالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمه عند عدمه وانما
يمكن بالدلالات العقلية ولا الالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة
تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر
ذلك نعم هنا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المص وتنبيه بانه
اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم
كان المجاز اوضح دلالة على المط من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ
حقيقة او مجازا كالحجة والعلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح عند العالم بالوضع
من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع الف قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار له
وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستعارة كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة في
ابانته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا فصل قد سبق ان
الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة يسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم بتبعيته
في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال والحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال
بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة
وغير ذلك واستدل لو اتى على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا
بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا
فيه كلام يطلب من شرح التلخيص نعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص با
لافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف وتجري فيه
الاستعارة ثم بتبعيته ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني
الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك
فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني
تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كما في المفتاح مثال ذلك قوله تع فالتقطه آل فرعون

زعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب
العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل
في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة
اولا في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه
العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا اوضح الا ان المص اعتبر
زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل
التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام
التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على
تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد
بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا
معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له فيكون استعمال
اللام في تعقيب الموت للولادة كاستعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان هاهنا اعتراض
ظ وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة يكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لا
ستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام يدخل على
العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي تعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بماهيتها
علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية
ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار
على اتخاذ السرير لكنه في الخارج يكون متاخرة عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا
بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل به فصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة
بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول اي كان المعلول مرفوعا
نظم وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها بمعنى عقبته اي جئت
على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المص تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا
بيان المعلولية فاللازم انما يدل على ان المجرور بها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته
للتاديب او لا كما في قعدت عن الحرب للجبن وان كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما
هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل
من غير اعتبار كونه معلولا لان العلة من حيث هي علة لا يقتضي الترتب على الشيء وانما
يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير لترتب ما
ليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لا انا نقول لا نم ذلك في العلة الغائية
وهي في اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة

وههنا نذكر حروفا نحتاج بها العادة بالبحث عن معانى بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة
والمجاز لا استبدادا ولحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع
حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما فى الثانى
من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والظ ان المص اراد بالحروف حقيقتها
ولذا سماها حروف المعانى ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف وتسميتها حروف المعانى
بناء على وضعها للمعانى تميزا لها من حروف المبانى التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة
اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهى من حروف المعانى والا فمن حروف المبانى   الواو لمطلق الجمع
اى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او فى حكم نحو قام زيد وعمرو او فى ذات
نحو قام وقعد عمرو ولا يدل على المعية والمقارنة اى الاجتماع فى الزمان كما نقل عن مالك وينسب الى ابى يوسف
ومحمد ولا على الترتيب اى تاخر ما بعدها عما قبلها فى الزمان كما نقل عن الشافعى ومن ابى حنيفة واستدل على
ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو على انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى مواضع
من كتابه الثانى استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة فى مواضع لا يصح فيها الترتيب والمقارنة
والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك
مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءنى
زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انه ذكر ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين
المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءنى رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءنى رجل وامراة الا ان فى
قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه
النهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه ان نصب تشرب باضمار ان ليكون
فى معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اى لا يكن منك اكل السمك و
شرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح ذلك فى هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهى عن الشرب
بعد الاكل لا مقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفى المقارنة الا ان المقصود الاهم نفى الترتيب
فلهذا لا يجب الترتيب فى الوضوء يحتمل ان يكون لسلب التعليل اى لا يجب الترتيب فى غسل اعضاء الوضوء
بناء على تعاطفها بالواو لما بينا من انها لا توجب الترتيب واى يكون لتعليل السلب اى لما ثبت ان الواو
لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب فى الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال
قوله تع فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب
ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء وح يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو
انه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب فى البواقى لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضى
الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لانه لم يكلف كل عضو
غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وح يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة

سل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحل لا يوجب ان يقدر فى الكلام متعددة
ن قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون
جملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد
بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب فى الكل لعدم القائل
بالفصل لانا نقول الوظيفة فى الراس ايضا الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هو هو فلا يلزم عقيب
ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب فى غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب فيما بين
الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السوال ان دلالة
الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم
ما بعد ها على ما عطف عليه بالواو ممنوع بانه لا دلالة فى قوله تع اذا نودى للصلوة الاية على انه يجب
السعى عقيب النداء من غير تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعى   واما فى السعى استدل
على كون الواو للترتيب بقوله تع ان الصفا والمروة من شعائر الله فقد الصحابة رض بايهما نبدا فقال النبى صلعم
ابدؤا بما بدا الله به فهم النبى صلعم منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نم ثبوت وجوب الترتيب
بالاية وفهم النبى صلعم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور للنبى صلعم بما لاح له من
وحى غير متلو وذلك لان الحكم فى الاية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى
لتقديم احدهما على الاخر فى ذلك فان قلت من اين ثبت اصل وجوب السعى قلت من قوله صلعم اسعوا
فان الله كتب عليكم السعى وقد يقال ان قوله تع فلا جناح عليه ان يطوف بهما فى معنى فعليه ان يطوف
بهما الاية الا انه ذكر بطريق نفى الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما فى
الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما   وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند ابى حنيفة والثلث عندهما زعم البعض ان هذا مبنى
على ان الواو للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما
للمقارنة فيقع الثلث دفعة واحدة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع
والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب فى موارد استعمال الواو كونه
مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق فى الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت
للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة فى انت طالق وطالق وطالق
منجزا والثلث فى مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو
ان الاختلاف المذكور مبنى على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله
ان دخلت فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط عنده وقوله
وطالق جملة ناقصة مفتقرة فى الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة
بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا

كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا يبقى
والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت
ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فانها لم
يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير الاول يتوقف الاول على الآخر فلا يكون
فيه تعاقب التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع
هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب
انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب
تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق
الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في
الكل من الاخريين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان
دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الدخول تبين بالثلث
فكذا هنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت
طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق ازمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان
هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل
وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا او
افتراقا لا بحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان
تاخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه في الاسرار
وان قدم الاجزية يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهذه
المسئلة وان يكون من تتمة كلام ابي حنيفة رح قاله يبين تاخير الاجزية وتقديمها حيث يقتضي
الاول الافتراق والثاني الاجتماع   بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه ينفذ نكاحهما ولا
يبطل بالاعتاق   لجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا
لا حاجة الى التقييد بهذا بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام
لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما
جميعا   اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف وقيل الخلاف فيما
اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف
وبعض تلك المسائل يختلف ذكر في الجامع انه لو زوج رجل امتيه من رجل برضاهما في عقدة
واحدة وقبل عن الزوج فضولي فاعتق المولى احدهما بطل نكاح الامة حتى لا تلحقه الاجازة ويتوقف
نكاح المعتقة على اذن الزوج ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز لانهما
حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بطل

بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول بان اعتق احديهما وسكت
ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها
لا يتغير باعتاق الثانية ويبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في
عقدة واحدة اما اذا كانا في عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة
مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايتهما اجاز جاز لانهما
لو انشا العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة
والرد في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا لنكاح الثانية
وانه لا سبيل من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء
فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة   بطلانا يبطل نكاح هذه ونكاح هذه   لجعلتموه للقران
حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل
على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على المقارنة قلنا نعم الا ان في
الانشاءات يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما اعتقا معا   سوى ذلك الا الا وارث سوى
ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن
ويجب السعاية ولو كان له مال آخر يخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقيد
بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاولى اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث   لم يبق الثاني
محلا للتوقف اذ لم يبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ
عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال للتوقف لانها بقيت
محلا لان تنكح بعد لصيرورتها حرة   ولا يعتق من الاولى الا بعضه الحاصل ان عند ابي حنيفة رح يتغير
الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما
يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام عتق مجانا لانه خرج من الثلث وبعد اعتاق الآخرين
لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغير انما يعتبر اذا كان متصلا ولهذا لا يثبت
فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا متراخيا مع السكوت   وقد تدخل بين الجملتين الجمل
المتعاطفة بالواو اولى وقعت في موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما
في حصول مضمونيهما في ذلك التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونيهما اذ بدون الواو
يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية
او بالعكس مفوضة الى القرائن فالواو لا يوجبها ولا يدل عليها   وانما يجب في اذا اقتصر على
هذا حكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف
المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في الثاني   لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا
عند الضرورة   وبتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المص

يعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثال نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجي
المستفاد من جاء معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات
دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء لانها اي الزكوة عبادة محضة
لكونها احد اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تع ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية
من الله تع ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره
وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها
لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة
عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة
يمكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا اليه ولا
عجز عن اداء الماليات لانها يتادى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل
معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي فدليل المشاركة في الجزاء اي فيما هو جزاء للقذف
وحد له وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف
وحدا له قلت الامر كذلك فان الانسان يتالم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتالم
بالضرب وهذا امر مناسب لازالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد اللسان
الذي منه صدر جناية القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر
وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله تع ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من
الابهام ثم التفسير ودليل عدم المشاركة فانه في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية
غير مخاطب بها الائمة بدليل لا ازاد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني
قوله والذين يرمون الخ وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند
اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان ازاد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة
كقوله تع ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس مبتدا بل منصوب
بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون فهو ايض جملة فعلية انشائية
مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد
ولو سلم ان الذين يرمون مبتدا فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل و
صرف لها عن الانشائية كما هو راي الاكثر وح يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون
وثمرة هذا تاخذ من ان قوله تع الا الذين تابوا استثناء من اولئك هم الفاسقون او
من غيره وان القاذف هل يقبل شهادته بعد التوبة ام لا وقد تدخل على المعلول
اي بالحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتاهب فان قلت لا شك ان العلية

العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لا في مفهوميهما والعلة يجب ان تكون مغايرة
للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا
الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد ولان السقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صبه
في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه واما
نحو قوله تع ونادى نوح ربه فقال رب ويا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف
الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء واردت جدالنا فيتحقق به التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة
المفسر ان يكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب و
التاخير في الرتبة لن يجزي ولد والده يعني ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق
يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لمجرد التاخير بالعلولية لا با
لزمان فبالشراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق
لازالته فلا يكون حكما للشيء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق
فهو حر مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت
القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن با
لقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطعه
وقد تدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام
العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب قد يكون
متقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف المص لتحقق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار
معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذي
هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان
الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة
الغائية وانت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى
ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تع في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بتركه لذهاب
دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بها لك وايض العلة الغائية انما يكون علة لعلية العلة
لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل
على العلل باعتبار انها تدوم فتتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار اد الي الفا فانت
حر يعني في الحال بخلاف ادي الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل
وهو تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول
مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل القطع بانه لا
دلالة لقولنا ائتني وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون

الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وح يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه باب القلب اي كن حرا وانت مؤدّ الي
او هو حال مقدرة اي ادّ الي الفا مقدرا الحرية في حالة الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر
اي ادّ الي الفا تصر حرا او الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية يتاخر عن الاداء ولا يقع عاجلا
اي في الحال لانه وان وجد في اخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا
فيتوقف اوله على اخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الاخر كانه
قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت
فلا وجه لتقدير الواو بل جعل هنا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما يتم به الاول
اعني المبتدا فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدا فلا يثبت به شيء قلت ثم يتضمن معنى
الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو وثم الاتصال صورة كاف في صحة
العطف واثبات المشاركة في المبتدا بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة و
معنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث ولما جعل
ابو حنيفة رحمه الله التعليل المذكور يخص الانشا وما ذكره غيره من انها المطلق التراخي فينصرف الى الكامل
وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا يعم الخبر والانشا
كان التكلم متراخيا تقديرا جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا
ولا صحة للعطف مع الانفصال بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من
غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا
ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به
ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني
تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام اخر من غير
رجوع وابطال ولهذا قال زفر رحمه الله ولكونها للاعراض يلزمه ثلثة الاف لانه لا يملك ابطال
الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل للتغيير صدر الكلام لم يلزمه
الثلثة ويتوقف اول الكلام على اخره فلزوم الثلثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير صدر
الكلام وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد
ما اقر به اولا لا نفي اصله فكانه قال اولا له علي الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد
ابطله وقال بل مع ذلك الالف الفان اخر وذلك بحكم العرف كا يقال سني ستون بل سبعون يراد
زيادة العشرة فقط بخلاف ما ... جنس المال مثل له علي الف درهم بل الف ثوب حيث
يلزمه الجميع بخلاف ... اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور
بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يقع
المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر

مقدر ومسائل المذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
ان دخلت فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب
تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام رحمه الله انه لما كان لابطال الاول
واقامة الثاني مقامه كان من قضية اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول و
ليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت
طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول لا نم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف
على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو نم لا بد له من نقل عن ائمة
اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا
عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا نم انه قصد ابطال
الاول فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه
كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق لكن للاستدراك اي التدارك وفسره المحققون
بدفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجي
عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك
دون عمرو وفي الجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد
فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطفت بها جملة فهي
يحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا ويحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين
سواء كان النفي هو الاول ام الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة
المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجي او لا نحو سافر زيد لكن عمرو
حاضر وبه بخلاف بل ذكر النحاة انها في عطفها الجمل نظيرة بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب
كما انها في عطف المفردات نقيضه لا حيث يختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي وكان مظنة
ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم في بل اعراض عن الاول كانه
ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف بل الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض
عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخباران احدهما نفي والاخر اثبات وقد يقال ان موجب بل
وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجي زيد بكلمة بل وهو مبني على
ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه لكن لعمرو
في كتب الاصول لكنه لعمرو وقعت الى العاطفة ولم يعني ... الثانية تنبيها على انه لا فرق
في هنا بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل الامرين احدهما ان يكون نفيا
المقر وردا لاقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل نفيا حتى
كانه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفي مجازا كما اذا قال له علي الف درهم وديعة والكم

عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة
على ماذكروا من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم
يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا
حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لامتراخيا لان النفي حينئذ يصير ردا للاقرار ولا يثبت
ملكية عمرو بمجرد الاخبار وعلى هذا قالوا انه اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو وانها له وجحد
عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت لي قط لكنها لزيد بكلام متصل
فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله نعم زيد باع بكر الدار منه او
وهبها له بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي
عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغير له فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما
معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا
ينقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه
للغير فلا يصح فالحاصل ان مقارنة الكلامين يثبت يتناول الكلام على اخره بناء على وجود المغير
حتى كانهما جملة واحدة فلا يفصل بعضها عن البعض في حق الحكم و لا حاجة الى ما يقال من ان النفي ههنا
لتاكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت وانه في حكم التاخر لان التاكيد يتاخر
عن المؤكد وان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما
قيدنا بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه ايضا ترد الدار الى عمرو المقضي عليه
لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم ثم تكذيب الشهود اشارة الى ابطال
على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لانه قوله ما كانت لي
قط نفي الملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشتمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي
تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك
لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد
على ما سبق ولازم الشيء متاخر عنه او معه فيكون قوله وما كانت لي قط مستلزما لامرين
احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو
اقرار على نفسه فيسمع فيقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد
فيضمن قيمتها ثم ان الاتساق انتظام وارتباط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا
لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن
اهنته بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة
يكون المذكور بعد لكن ومايكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه ان يكون
فيه تداركا لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام اذا

امكن كما في قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطاء في السبب فنفي القرض واثبت الغصب
فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه اجازة نفي النكاح عن
اصله فلا معنى لاثباته بمائة او بمائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه
بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فلا يبطل صح بذلك في جامع قاضيخان
وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد رفع الحكم
مقيدا بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل انما يفيد اثباته مقيدا بقيد آخر فان قيل المنعقد
الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا بطل لم يبق شيء حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح مقيد
وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل او لاحد الشيئين فان كانا مفردين فهي تفيد ثبوت
الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احديهما وقد ذهب كثير من ائمة
النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين ورد
ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار
فان الاخبار بمجيء احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه
وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل وانا او
اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم
هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع لا نهم لم يريدوا الا ان المتبادر
الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه يدل على ان او
لم يوضع للتشكيك ولا في الشك ايضا بمعنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في
تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك والتشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء
فاو في الامر للتخيير او للاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين الاية فانه بمعنى الامر فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين
التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة
الاتيان بواحد وفي التخيير يجب ثم ان كان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع
من عبيدك هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور وان كان الاصل فيه الاباحة
ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل
الاباحة انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل
الحرية ثابتة قبل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا له لوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وتم ان
اخبار حقيقة ولغة ويكون هذا انشاء لان الايجاب لا يكون انشاء وانما نزل في مبهم لان في معين فلا
يمكن اثباته في غيرها وجبه والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء ايهما تصرف
صح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل قلنا

ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة
مثلها فيبعد مقابلة اغلظ الجنايات باخف الاجزية وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية
فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما يقتضيه
المناسبة على انه روي عن ابن عباس رض ان النبي صلعم وادع ابا بردة على انه لا يعينه ولا يعين عليه
فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل بالحد فيهم ان من
قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف
ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كانت منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم
ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري على
مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه
فان قلت قطع الطريق على المستامن لا يوجب الحد فكيف حد وا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام
قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو
بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة على
اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا
يجوز فيها غيرها بل اثبت فيه الامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب
فقط لان هذه الجناية يحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث
انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزم حكم السببين وقد امر النبي صلعم في العرنيين بقطع ايديهم
وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس رض
في بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط
الاحتجاج به وعنده مما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث ولهذا او لكون او لاحد الشيئين
قال ابو يوسف ومحمد فيمن قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل اي لغو لا
يثبت به شيء لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على
الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد
المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين
لا على المفهوم العام اذ الاحكام يتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر كلامه انه لو نوى العبد
خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق بالنية وقال ابو حنيفة لما تعذر العمل بالحقيقة
اعني الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين
من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال عبده
وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على
اجازة المالك ولو قال لعبيده الثلثة هذا حر او هذا وهذا عطفا للثاني باو وللثالث بالواو

ويمكن ان يقال المراد ان حقيقة الكلام صلاح احد الشيئين في ضمن كل منهما
على التعيين وهو ليس كذلك والحاصل ان التعلق لم يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل
به احد من الفقهاء بل ما تعلق به العتق هو الذات المبهمة وهو الفرد المنتشر
من الجنس بين الافراد والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دائرة بين العبد
والدابة لا يصلح محلا للتعلق فبطل قوله من هذا فصار لغوا وهذا صحيح

قوله ولا يخفى ان الاول لا يجري في اعتقت هذا او هذا وهذا لانه ان اعتبر العامل في المعطوف وهو اعتقت
في المعطوف عليه فالحكم على كلها مذكور وان اعتبر مثله في المعطوف فهو موافق للمذكور انما نوقش الثاني
فهو جار في مثل هذا التركيب ايضا لان المعطوف بالواو معتبر للمعطوف عليه المعطوف بالواو فيقع التخيير بين
الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه اعتقت احدهما وهذا فيكون لفظه وهذا معطوفا

بالواو ويعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين ويعين ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين
وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من
صدر الكلام لا الحد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول
والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال
هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول وبالاخيرين جميعا لا بالثاني
وحده والثالث وحده نعم المص هذا المحتمل الا ان ما ذكرنا راجح بوجهين تفردت بهما والاول مأخوذ من
كلام شمس الائمة حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر
وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور
او لاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر
يصلح للاثنين اذ يقال لا اكلم هذا او لا اكلم هذين هنا كلامه ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان
المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت
بما عندك راض والراي مختلف جعله المص سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول
لا يجري في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا ومقتضى كلام شمس الائمة ان يكون التخيير بين الاول و
الاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت
احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا وهذا ولقائل ان يقول على الوجه الاول لا نم ان التقدير هذا حر
وهذان حران بل هذا حر وهذا حر وهذا حر ويكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره
لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ
التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية
بكل تغاير حرية الآخر كما في جاءني زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا
صريحا وعلى الوجه الثاني لا نم ان قوله وهذا ليس بمغير لما قبله قوله لان الواو للتشريك فيقتضي
وجود الاول قلنا لا ينافي التغير مطلقا بل بوجه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني
وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني يعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الآخرين
جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين واذا استعمل او في النفي
خبرا كان او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان او لاحد الامرين من غير تعيين
وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع
احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما
للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان
يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل
في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان او لاحد الشيئين ولذا في مثل ضرب زيدا او عمرا في

وقيل ان الكلام على تقدير ان يكون الاحد بمعنى الاول [illegible] في الايجاب والله تعالى اعلم

معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهنا ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي احد من الابهام ما ليس في واحد فلو جاء في احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمسئلة الجامع الكبير وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احديكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى فلا يعم بشيء من دلائل العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يفسر بواحد منكر غير مضاف كما ذكره المص الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الاية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا او هذين فيحنث بالاول او بمجموع الاخيرين لا بالثاني او الثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لا ينافي احد النفيين فيفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله في قوله تعالى يوم ياتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان ح للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسبت الخير في الايمان لانه اذا نفى الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان يدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابط انه اذا قامت قرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المص من انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى وقد يكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا والتخيير والاباحة قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق ان كلمة او لاحد الامرين وجواز الجمع وامتناعه

بمسئلة الجامع الصغير

وامتناعه انما يكون بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والمص فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم تكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمامور امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمامور به انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم تكن لم تجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك قوله وقد يستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها ونحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني حقي فصار او مستعارا لحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الاخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثاني او الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تع ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر في عذابهم واستصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله تع مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخل اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى ودخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي فيحنث بدخول احدى الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وبهذا يظهر ان او في قوله لا اجاع

بما ذكرنا من ان او لشمول العدم عند العطف على [illegible] الفعل نفسه

عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم
اى عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اى المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح
اى تبعة بايجاب المهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه
صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا اى اذا لم
يوجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر   حتى للغاية اى للدلالة على ان ما بعدها
غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما فى اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما فى قوله تع حتى مطلع
الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة يتبع ما
بعدها ما قبلها فى الاعراب وقد يكون ابتدائية يقع ما بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور
خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفى الكل معنى الغاية وفى العاطفة يجب ان يكون
المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادناها فلا يجوز جاءنى الرجال حتى هند وان يكون
الحكم مما ينقضى شيئا فشيئا حتى ينتهى الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود
نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما فى قولك مات كل اب لى حتى آدم او فى الوسط
كما فى قولك هلك الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة الا فى صورة النصب مثل اكلت السمكة
حتى راسها بالنصب والاصل هى الجارة لان العاطفة لا يخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف
يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه فهذا حكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من
حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف المغايرة والمباينة كما فى جاءنى زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو
بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش   فان ذكر الخبر جوابه محذوف اى فبها ونعمت والمعنى
فمرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجرى فى جميع موارد استعمال هذه الكلمة
فاعرفه   وان دخلت فى الافعال حتى الداخلة على الافعال قد يكون للغاية وقد يكون لمجرد
السببية والمجازاة وقد يكون للعطف المحض اى التشريك من غير اعتبار غاية وسببية
والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب
المدة وما بعدها صالحا للانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تع حتى يعطوا
الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تع حتى تستانسوا
اى تستاذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له
وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب
باضمار ان فهى داخلة حقيقة على الاسم   والا اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد او
الاخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثانى اى الفعل الواقع بعد حتى يكون حتى
بمعنى كى مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشئ ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة
الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخلت الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل

يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام
ح اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل فى المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل
الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهى المغيا بوجود الغاية على انه
لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعنى السبب الامتداد والاخر
اعنى المسبب الانتهاء اليه   والا اى وان لم يصلح الصدر سببا للثانى فحتى للعطف
المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى فى المحلوف عليه ففى الغاية
يتوقف البر على وجود الغاية لتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفى السببية لا يتوقف عليه
بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذى هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفى العطف
يشترط وجود الفعلين لتحقق التشريك ولنوضح ذلك فى الفروع فلو قال عبده حر ان لم
اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب
يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية
المذكورة ولو قال عبده حر ان لم آتك حتى تغدينى فهى للسببية دون الغاية لان آخر
الكلام اعنى التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلوحه
للانتهاء اليه ان يكون الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر
اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يتوهم ان الصدر اعنى الاتيان لا يحتمل الامتداد
وضرب المدة وما ذكره المصنف اقرب لان الاتيان يحتمل ان يمتد بتجدد الامثال فبالجملة
لمجموع احتمال الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا
للتغدية لانه احسان بدنى يصلح سببا للاحسان المالى والتغدية صالحة للمجازاة
اعنى الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد او عدمه قد يعتبر فى النفى كما فى قوله تع حتى
تستانسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر فى نفس الفعل حتى يكون النفى
مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما فى هذه الامثلة فان اليمين هنا للحمل دون المنع
والتعويل على القرائن ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهى للعطف المحض لتعذر
الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص
لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هى المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه وفيه بحث لان
المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كى وهى يفيد سببية
الاول للثانى من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل كى ادخل الجنة وفى
ادخل الجنة على لفظ المبنى للفاعل من الدخول ولا امتناع فى كون بعض افعال الشخص
سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدى واذا كان حتى للعطف المحض فقيل
بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المصنف انها بمعنى الفاء

للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل
البر والا فلا حتى لو لم يات اواتى ولم يتغدا واتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ
الزيادات وشرحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا ففى للترتيب سوا
كانت مع التراخى او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل
التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان
وقته مثل ان لم اتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد
غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا
بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان
بان ياتيه وقتا اخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشا من حمل التراخى على
التراخى عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وح لا حاجة الى ما يفهم ان المسئلة موضوعة
في الموقت اى ان لم اتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظة اليوم سقط عن قلم الناسخ
واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغدى لانه
عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفى على الفعلين جميعا لا على المجموع الفعل وحرف النفى حتى لا يدخل
في حيز النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم بل اخترعوه يعنى لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف
من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاء في زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها لمعنى
الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد
في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع للمناسبة مع ان محمد بن الحسن ممن يوخذ عنه اللغة
فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت بمعنى الفاء وتاوله صاحب الكشف
بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكره في الزيادات وانما لم يجعل
مستعارا لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابى لان الترتيب انسب بالغاية
وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعنى
التعقيب من غير تراخ انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا يتراخى عن المغيا الباء للالصاق
وهو تعليق شئ بشئ وايصاله به مثل مررت بزيد اى الصقت مرورى بمكان يلابسه زيد ولاستعانة
اى طلب المعونة بشئ على شئ مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يتوهم انها راجعة الى الالصاق
بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على
المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلى من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع
والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التى لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل
بها الى المقاصد بمنزلة الالات وفرع فخر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه
ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الالة فيدخل الباء على الاثمان التى هى بمنزلة الا
لات

الالات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا
لو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد راس المال والكر مسلما فيه
حتى يشترط التاجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجوز الاستبدال في الكر قبل
القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر
الاثمان لا يخرج الا باذنى معناه الا خروجا ملصقا باذنى وهو استثناء مفرغ فيجب ان
يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا
ملصقا باذنى والنكرة في سياق النفى تعم فاذا اخرج منها بعض بقى ما عداه على حكم النفى فيكون
هذا من قبيل لا اكل اكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا اكل لما سيجى من ان الاكل
المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز فيه نية تخصيصه الا يرى ان قولنا لا اتيك
الا يوم الجمعة او لا اتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة او الاحوال مع الاتفاق على ان قولنا
لا اتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف
من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفى فيعم ليس كما ينبغى والمناسبة بين
الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر
للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فلا يحنث
بالشك ولقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضى وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يحمل
على حذف حرف الجر اى الا بان اذن فيصير بمنزلة الا باذنى وحذف حرف الجر مع ان وان
شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في
المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا باذنى كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا
بان اذن لك فانه محتمل لا يعرف له استعمال اما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا
بيوت النبى الا ان يوذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهى قوله ان ذلكم
كان يوذى النبى قالوا ان دخلت في الة المسح المسح هو اللمس بباطن الكف فاليد الة
والمسوح محل الفعل والمعتبر في الالة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب
فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالالة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود
الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة
الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعنى الصاق الفعل
بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع
واللغة على ما نسب الى الشافعى ولهذا قال جار الله ان المعنى الصق المسح بالراس وهذا
شامل للاستيعاب وغيره واذ قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعى اعتبر اقل ما يطلق
عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الاية وذهب ابو حنيفة الى انه ليس بمراد

لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر مقدار بحمله بينه النبي صلعم
بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي بان عدم تادي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه
مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب ولما وجوب
استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول البا في المحل فقد ثبت بالحديث المشهور انما يكفيك ضربتان
ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضو وفيه الاستيعاب الا انه تنصف
بترك مسح الراس وغسل الرجلين تخفيفا ويستعمل للشرط يعني قد يستعمل على في معنى
يفهم منه كون مابعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط
عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة
عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزا لازم للشرط في المعاوضات المحضة اي الخالية
عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة
من جانب المراة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على يحتمل معنى البا فيحمل عليها بدلالة
الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندهما
يجب ثلث الالف لان اجزا العوض تنقسم على اجزا المعوض وعنده لا يجب شي لان اجزا الشرط لا تنقسم
على اجزا المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جز من
هذا في مقابلة كل جز من ذلك فيمتنع تقدم احدهما على الاخر بمنزلة المتضائفين وثبوت المشروط
والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزا
الشرط على اجزا المشروط لزم تقدم جز من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة
واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان البا
للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الالف فطلقها وحدها
يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة الحال اذ لو حمل على الشرط كان البدل
كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك الالف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها
حتى يجعل الالف جزا الطلاقهما جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث
لا يلزمها ببعض الطلاق شي وامامن فقد يكون للتبيين او التبعيض او غيرهما والمحققون
على ان اصلها ابتدا الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقها الى ان اصل وضعها
للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتدا
الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتدا الغاية والى لانتها الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم
الجز على الكل اذ الغاية النهاية وليس لها ابتدا او انتها بعت الى شهر اي موجلا الثمن
الى شهر على انه حال انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التاجيل فذلك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل
الى الايقاع احترازا عن الالغا وعند زفر يقع في الحال لان التاجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد ان يوجد في الحال
ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله قوله ثم

ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا فالمحققون
من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول وعدمه بل راجع الى الدليل
وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل في المكان لكن يمتنع المجاوزة
لان النهاية غاية وما كان بعده شي لم يسم غاية وفصل البعض بان الغاية اما ان تكون غاية في
الواقع او بمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كان غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء يتناولها الصدر كما
لسمكة او لا كالليل في الحائط وهذا ما قالوا ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها اي موجودة
قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها
المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر يدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا ففي مسألة
السمكة يتناولها الاكل الراس عندهم ولا يتناول عند البعض وان لم يكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها
صدر الكلام او لا فان تناولها تدخل كالمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليه لان الحكم ممتد
بل لاسقاط ما وراها فيبقي هي داخلة تحت حكم الغسل وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم يدخل
لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل
لان الصيام ان كان عاما فظ وان كان مختصا برمضان فلانه لا قائل بالفصل اي بحرمة الوصال في
رمضان وجوازه في غيره وان لم يكن شرطية جوابه الجملة الاسمية التي مبتداها قوله فصدر الكلام
وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في
عدم الدخول وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لا جزا ليكون قوله فكذلك جزاء الشرط المحذوف لان المقصود
اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزا قوله
وان تناولها هو قوله فيدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراها بل هو جملة معترضة تنبيها
على علة الحكم فافهم واعلم فعلم الى ينفعه وللنحويين دليلا لما اختاره من التفصيل وفيه نظر من
وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه
بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل في مثل قرات الكتاب من اوله الى اخره لان الكلام سيق لجملة
قوله قراته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب
ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما
ذكره يستلزم في مسألة السمكة دخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان
الصدر يتناوله وقد اختار اولا انه لا يدخل فكيف يكون ما اختاره هو المذهب الرابع فهي غاية للاسقاط

لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى مذهب بعضهم
الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى لا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى
على الدخول وعدمه فجعلت داخلة في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لا يتم بدونه
لتشابك عظمي الذراع والعضد او لانه صار مجملا وقد ادار النبي صلعم الماء على مرافقه فصار بيانا
له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكر لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام
اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع من الانامل الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما
وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل له فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية
له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرفق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل
اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج من الاسقاط فتبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور
ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللفاضل الامام ابي زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن
بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة
واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان
الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد   فان قال له علي من درهم الى عشرة تدخل الاولى بناء على العرف
ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكر المصنف فانه مغلطة من باب اشتباه العروض
بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا ربت معدود ذات عشرة مثلا فلا نم ان الواحد
الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين
العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا الى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير
ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا يرى انه لو قال علي من عشرين الى
ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليس جزءا من التسعة التي بينها وبين
الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت
الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة على اثنان وثلثة واربعة الى عشرة
فاذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الاحاد التي بين الواحد
والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او واحد منهما وبناء على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين
قولنا ما بين واحد الى عشرة فلينا مل لا بناء على انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني و
الثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلثة

ثلثة فانه ايقاع للثانية وهي لا يتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه
لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا باللفظ على ما ذكره
غيره لان التضايف انما هو بين وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب
ايقاع ما هو الاول اذ لا تلازم بين الموصوفين وهذا كما ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن
فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند ابي حنيفة لان مطلق الدرهم كينا
العاشر فذكر الغاية لمد حكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية
غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده
ولا يكون غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر لا يدخل شيء
من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد خاصمه الاصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك
فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع سنين فتحير زفر   لما ذكرنا في المرافق متعلق
بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر
الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما
لا يدخل علا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق ان بعت الى شهر انه متعلق باجلت الثمن وعدل
عنه ههنا الى الا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ بها بالنزاع في كون التاجيل مؤبدا فان
المفهوم منه الترفيه وهو حاصل بادنى ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر
نسخ اصول فخر الاسلام وفي الاجال وفي الايمان جمع اجل ويمين والصواب وفي الاجال في الايمان اذ
لا اختلاف رواية في اجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما هو
الحسن في اجال اليمين قال شمس الائمة وفي الاجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي
التابيد وفي تاخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر
الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا
في للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز
وزيد في الدار ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة
والدار في يده ونحو ذلك   صمت هذه السنة يقتضي الاستيعاب للكل لان الظرف صار بمنزلة
المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل
بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان

الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت

طالق في الغد يصدق في قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم

المزاحم ويخالف هذا ما روى ابراهيم عن محمد انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان

فهما سواء وكذا غدا او في غد فيكون الامر بيدها في رمضان او في الغد كله تطلق حالا

لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح التخصيص

لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف

او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخولك الدار اي في وقت دخولها

على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف

من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجوده فيلزم تعلق

الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا قيل وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا في

منع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال الاجنبية انت طالق في نكاحك فمن جعله تعليقا

كالو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعمال

للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به يصير معلقا به كالمشية المتعلق

ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشية الله تعالى تعليق بمنزلة انت طالق ان شاء الله تعالى

فلا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في

علم الله تعالى تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله تعالى بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم

الله تعالى اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله تعالى ولا يظهر

انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان

قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله تعالى اجيب انها بمعنى

تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشية والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند

استعظام امر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانه على حذف المضاف اي اثر قدرة الله تعالى ولا يصلح ذلك

في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون

المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في اثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون

التقييد بمشية الله تعالى تعليقا قول ابي يوسف وعند محمد هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام

لحكمه اذ لا طريق للوقوف عليها وفي الخلاف على العكس فيظهر اثره في انه يكون يمينا على تقدير التعليق

لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله تعالى انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف

الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو

قال ان لم يشاء الله تعالى او ما شاء الله تعالى فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله تعالى وكذا اذا علق بمشية

من لا يظهر مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهي ان مثل انت طالق ان لم يشاء الله تعالى يقتضي

وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله تعالى واما على تقدير عدم المشية

فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم

على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم ان لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية

الله تعالى محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو ذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة

ان شاء الله تعالى وان لم يشاء الله تعالى فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة

اليوم لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل

مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشية الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله تعالى

الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله تعالى وانت

طالق ثنتين ان لم يشاء الله تعالى فلا يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله

انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله تعالى كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق يثبت

مشية الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشية الله تعالى وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين

ان شاء الله تعالى وان لم يشاء الله تعالى في اليوم فانت طالق ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ولو لم

يقيده اليوم في اليمينين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف

لما في النوازل وقد ذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشاء الله تعالى طلاقك

لا تطلق بهذا اليمين ابدا وهو موافق لما في النوازل كذا في المحيط والاصل لا مخالفة وانما اختلف الجواب

لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلثة بعدم مشية الله تعالى للتطليقتين وقد وجد

المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله تعالى التطليقتين لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علقت

الطلقتان بعدم مشية الله تعالى اياها فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشاء الله تعالى

طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين

ان لم يشاء الله تعالى بتاخير الشرط على معنى ان لم يشاء الله تعالى الثنتين بخلاف المقيد فانه قدم فيه عليه

وفي المنتقى لم يعد صيغة التعليق بالثلث مقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشية الى ما انصرف

اليه المشية وهو ان يطلقها اثنتين اسماء الظروف عقب بحث حروف المعانى
ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها
اسماء وهى كلمات الشرط واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط
ضبطا لادوات الشرط فى سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض قبل واحدة
صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية
لانها فاعل الظرف فيكون هى المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوى
ولان الجملة الظرفية اعنى قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل
السابقة وليس فى وسعه تقديم الثانية بل ايقاعهما مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده
تقدمها كان فى وسعه كما اذا قال انت طالق فى الزمان السابق يجعل ايقاعا فى الحال لان من ضرورة
الاسناد الى ما سبق الوقوع فى الحال وهو يملك الايقاع فى الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا لكلامه
وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه فى المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزم درهمان فى مثل له على درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم
اذا الدرهم يجب دينا على الف للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت عندك منه الاستحفاظ ولا تدل على اللزوم فى الذمة حتى يكون دينا فى الذمة لكن لا ينافيه حتى لو قال على الف دينا يثبت كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف
وكلمات الشرط من حروف المعانى ولا يخفى انه تجوز وتغليب ولا ضرورة فى حمل كلام المص عليه
ان للشرط اى لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة اخرى فقط اى من غير
اعتبار ظرفية ونحوها كما فى اذا ومتى فيدخل فى امر على خطر الوجود اى متردد بين ان يكون وان لا
يكون ولا يستعمل فيما هو قطعى الوجود او قطعى الانتفاء الا على تنزيله منزلة المشكوك لنكتة
فيقع فى اخر الحيوة اى حيوة الزوج او الزوجة لانهما ماداما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق
عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو فى الجزء
الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرط القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى
الشرط قلت هو امر حكمى فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفى بوجود ذلك عند التعليق
كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة
التطليق فان قيل فينبغى ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما تحقق بالموت

وح لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور
ذلك واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به
الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعى الوقوع كقوله واذا يكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس
يدعى جندب الحيس الخلط ومنه سمى الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه
وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون
استعماله فى امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة
فتجمل اى مهما اصابك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل وكل الجميل
وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر فقد كنت قدما مثريا متمولا متجملا متعففا متدينا
فالآن صرت وقد عرفت بجحفل متجملا متعففا متدينا فصرنا كالشحم مذاب وشارب عفافه
اى كنت ذا ثروة وعفة وديانة اى بقية ماء فى الضرع من اللبن وزاد بن وفى كلام فخر الاسلام
وغيره ان اذا ح ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعى وجوابه ظ عند
علماء المعانى فان اذا كثيرا ما يستعمل فى المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهى ههنا التنبيه
على ان سمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا يشك فيه ليوطن
المخاطب نفسه على ذلك قياس من مفاجأة المكروه وعند البصريين اذا حقيقة فى الظرف مضاف
الى جملة تعليه فى معنى الاستقبال لكنها قد يستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله
والليل اذا يغشى اى وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل
وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه ايض يفيد تقييد القسم بذلك
الوقت وقد يستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اى اخرج
وقت خروجك تعليقا للخروج بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه كمال الشرط
ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك اتيك اذا احمر البسر بمنزلة
اتيك الوقت الذى يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم
اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا فى ضرورة
الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتى ان الى هذا اشار المحققون من النحاة واما
استعمالها فى الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا كما فى استعمالها فى الشرط من غير
سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول لم يستعمل الا فى معنى الظرف لكن تضمنت

معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن
معنى الشرط مثل الذي يأتيني او كل رجل يأتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما
وضع له اصلا وتقريره ان امتناع الجمع انما هو باعتبار الثاني ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا
ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما قيل من انه من عموم المجاز حيث
استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع
بامتناع اطلاق الارض على مجموع الارض والسماء ودخوله اي دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق
في الحال مثل قوله واذا يكون كريهة ادعى لها عند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة انه يقطع بتحققه
في الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى
واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل كذلك كذا ذكره المحقق
ومعنى الظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز
ذلك في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في ان متى كلمة شرط يجزم بها
المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد
والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما
هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه وعندهما اذا مثل متى في انه
لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية على ما جوزه
الكوفيون فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وبين قوله طلقي نفسك
اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحيوة وفي الثاني للظرف
بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك
وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى
شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه
بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل
ضرورة اجماع الصحابة رضي الله عنهم فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى اصله شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت
يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة وكيف
للسوال فقد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو
القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال اليستة يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة

والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع فالمقصود انما من
الكلام انما يبحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف وكلمات الشرط وفي الفاظها
للاستفهام اي السوال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها
والا لكانت الوصف معوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق رجعيا او بائنا ام بائنا على قصده
السوال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر من كلام المص انها في الاصل بمنزلة اي الاستفها
مية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اية حال شئت فاستعيرت لاي الموصولة لجامع الابهام على معنى
انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما
للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنيعته وعلى هذين الوجهين يكون
كيف منصوبا بنزع الخافض واما العتق فلا كيفية له لتامل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال
وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط
في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة ولا مشية له وعندهما لا يقع ما لم يشأ في المجلس فعلم ان
بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة وتطلق في انت طالق كيف شئت اي يقع
واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة
اليها في المجلس لان كلمة كيف انما يدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخولة
لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة او ثلثا
وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي العدة ويكون واحدا فيصير ثلثا بضم
اثنين اليه وحتى يصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة جاز التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل
في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظه طلقي وكيف يفيد تفويض الاوصاف
وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة
انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما في الوانه مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الاية انه
انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم انه لما لم يكن
محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان وجود
ما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره واوصافه فافترقت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت
الملك في البيع والحلة في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما
ما ظنه المص من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا جهة لتخصيص الله

بماليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن
دفعه بما بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم
انفكاك احدهما عن الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الاخر بها سواء قام احدهما
بالاخر او قاما بشيء اخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم
الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية
ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلقت جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه
بها ضرورة فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمها فالصريح لا يحتاج الى النية
يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على
لسانه انت طالق وانت حر يقع الطلاق والعتاق نعم لو اراد انت طالق من وثاق يصدق
ديانة لا قضاء والكناية يحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار
المراد والتردد فيه ولاستتارها في خفاء المراد بالكناية وقصور ها في البيان لا يثبت بها ما يندفع
بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت وانت زان بخلاف جامعت
فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد
بالتعريض وهو ان تذكر شيئا تدل به على شيء لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك
ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان
تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما
تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه توصلا بذلك الى نفي الاسلام
عن المؤذي قالوا وكنايات الطلاق مثل انت بائن وانت بتة وبتلة وانت حرام يطلق عليها لفظ الكناية
بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل
ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ ويعمل
فيه مثل البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره
فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لها لفظ الكناية ولهذا احتيج
الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه
من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب
تكلف ولقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار

مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن
التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا
الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة الا لازم
الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد
استتار المراد فلذا قال المص انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف
وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى
معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من
طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي
هو الطلاق فيطلق المراة على صفة البينونة ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شان
المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد من الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات
على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي بالكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا ينافي ذلك لانه
اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون
الانتقال من الملزوم الى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا
ملزوم له لان البينونة قد تكون من غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة
تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك وههنا
بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق
والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة او كثير الرماد كناية
كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد له او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة
ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست كنايات اذ ليس فيها انتقال
من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شيء اخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه
مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار الا في اعتدي اي تطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي
واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وفي كلامه اشعار بان هذه الثلثة كنايات بتفسير علماء البيان
بناء على انه اريد بها معانيها ليتنقل منها الى الطلاق الملزوم لا الفاظ دالة في معانيها على البينونة بخلاف
لفظ بائن وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عدي الدراهم والدنانير او نعم الله تعالى
عليك او ما يعتد من الاقراء فالمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة

التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد الوضوح حتى سد باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما اي بين البيع والربوا لانه جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع ظاهر في الحل نص في العدد لان الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد الامر لشيء مقيد ولا يكون ذلك الشيء واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو بيعوا سواء بسواء

ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقية الطلاق فصيغة الامر والضرورة ترتفع باثبات واحد ولا حاجة للايصال الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان اللزوم المستعمل في الكناية قد يكون لا زما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا حاجة للاقتضاء وارادة حقيقة الامرية لاقراء ليتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فنجعل قوله اعتدي مجازا عن كونه طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد فلا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به طلاق او عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي بطريق التجوز جعل اللفظ كناية ولما بعد ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون السبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ما مر في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك في المدخولة يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق على انه لا يجب العدة وكذا في مثل اعتدي استبرئي لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد وان يكون ليتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل الحذف ولكنه كناية باعتبار استتار المراد به

التقسيم الثالث

للفظ باعتبار ظهور المعنى وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وفي كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال النسخ من ذلك

ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا اللفظ بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص والتاويل اي احدهما والا فلا يكون شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المصنف ما يدل على هذا القول ثم ان زاد الوضوح اي تصحيح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه له شيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد حتى سد باب التاويل من اولت الشيء صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالراي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا ثم ان زاد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض سمي محكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم اي مامون من الانتقاض وقيل من حكمت فلانا منعته فالمحكم يمنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل ولا النسخ او لحقه قولا او فعلا قاطع لاحتمال التاويل او اقترن بما يمنع التخصيص او يفيد الدوام والتابيد كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص ولما فرغ الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا لا انه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ

والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظ في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الاية كقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة اخرى جديدة اولى الا انه يتوقف على كون هذه الاية متاخرة عن ذلك الثاني ان الامر اذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات ذلك القيد كقوله عليه السلام والصلوة بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث النظيران الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر وهو قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تع والله بكل شيء عليم وللشيخ في التمثيل بهما نظر لانه ان شرط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تع والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان شرط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل اولم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايض محكم لان اخبار الله تع لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على ان الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد وان الاقسام الاربعة متحققة في هذه الاية فان الملائكة جمع ظ في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا الحكم واعترض ايض بان قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا يتناوله الامر في قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم

بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تع فاقتلوا المشركين كافة اي لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره ليشمل الظ والنص والمفسر والمحكم كل اي الظ والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظ والنص وجوب العمل واعتقاد حقيته المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظ والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظ مثلا على احتماله الاخر الموافق للنص مثاله قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ظ في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تع مثنى وثلث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله المستحاضة تتوضأ لكل صلوة لوقت مفسر فيعمل به واذا خفي اي المراد من اللفظ خفاء اما لنفس اللفظ او لعارض فالثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل او لا فالاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا فالاول يسمى مجملا والثاني متشابها وهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رد الى الجملة واجمل الامر ابهم فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظ ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي به لمزية له على ما هو ظ فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم يثبت فيه الحكم كالطرار فانه سارق كامل ياخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق في تحقق البينة في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصانه في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهير وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فيليق بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى

فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى النظم معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه
في حق داخل الفم والانف كاية السرقة كالطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لانم انه معلوم
شرعا قبل الطلب والتامل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع
ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر
مع داخل الفم والانف او بدونه او الاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى وكوا
كانت قواريرا قوارير من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير
وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها
من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة والمجمل
وهو ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني
المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم
كالصلوة والزكوة والربو والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات
في اوائل السور مثلا المسميت بذلك لانها اسماء الحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الاخر على
هيئته وتسميتها بالحروف في المقطعات مجاز لان مدلولها هجاء وفاء لان الحروف يطلق على الكلمة
وكاليد والوجه ونحوهما مثل العين المقيد بالجهة والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز
الرويه بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناعه معانيها الظاهرة
على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا يدرك
كيفية وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضا او الذات واليد عن القدرة
او يجعل الكلام المذكور فيه الوجه اليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل
المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله سبحانه موصوف
بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون
الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصان في الخالق وقد نقل
ان التستر عمن هو اهل الروية والكرامة يكون من عيب ونقصان في المتستر والله تعالى منزه عن ذلك
فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الروية او لغاية العظمة كما قيل ولا ستر الا هيبة
وجلال والحق انه ثبت بالدليل القطعي ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية
فيكون من المتشابه لا ان الروية لا يحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرينا فلا يكون من

من المتشابه لانا نقول الكلام في الروية بالعين وتحقيق هذه المسألة في علم الكلام وحكم الخفي الطلب
اي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اي التكلف والاجتهاد
في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل
فبيانه قد يكون شافيا يصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربو بالحديث
الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رض خرج النبي صلعم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج
الى الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تامل لتعيين البعض وزيادة وضوحه لذلك وحكم
المتشابه التوقف على طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل
المتشابه لا يعلمه الا الله تعالى ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم
ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انه الصق بالنظم لانه لما ذكر ان من القران متشابها جعل الناظرين
فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيمين الذين لا يبغيهما الشك لهم
وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه
منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى
والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند الله ربنا اي نصدق بحقيته سواء علمناه او لم نعلمه وهو
من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان الالصق بالنظم ان يقول واما
الراسخون في العلم الثاني انه على ذلك المذهب اي على مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه
عطفا على الراسخين على الا الله وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ او حالا من الراسخين
بحذف المبتدأ اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير
المبتدأ في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار
حذف المبتدأ وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخون لعدم الالتباس
وكما ابتلي لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بالايهام وان جاز عقلا
فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف
عليه امور من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى
انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاءني الا زيد وعمرو اي لا بكر ولا خالد اشار الى الجواب بان فائدة
الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من
الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا يكتفى للجاهل الذي لا يعلم

فالراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في
نزل المحبوب باكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعم مما جده [?] اي نفعا لانه اشق فثوابه اكثر وقيل
ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف
في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في اراءهم
الباطلة اضطر الخلق الى التكلم في المتشابه ابطالا لتاويلهم وبيانا لفساد تاويلهم وفيه نظر لان
ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين رض وعن
ابن عباس رض انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد
يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة
وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القران من هذا القبيل لانه
بحر لا ينقضي عجائبه ولا ينتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن هاهنا
قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليس كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على
ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه وتقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية و
المبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظ واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني
المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التركيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور
عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة على تعين المقصود مع احتمال شيء من ذلك اذ مع
احتمال شيء من ذلك لا يبقى قطعية في مدلوله لان القطع ينافي الاحتمال والامور المذكورة كلها
ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد والافعلى
التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلانه مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون
القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز او عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب
انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل
المذكور لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله في الوجوديات لعدم
العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها لما هو متواتر لغة كمعنى الارض و
السماء ونحو القاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف
منها دليل لفظي وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا لم بل مبناها على ان الاشتراك
والمجاز وغيرهما من الامور التي توقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا

لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل
على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه
قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به وح يعلم قطعا ان الاصل هو المراد به والا لزم بطلان
فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا
لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهو بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب
فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا وقد
اورد وامثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا للمجرد التقديم لا التقديم القادح في قطعية المراد وتقو
هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شرط واحد فلا يتصور افتراقهما
كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان يشبه البراغيث في سرعة تكاثرها بالعقلاء
فيستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى بها بالواو
دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او شبيها بهم او لم يكن كذلك ولا شك باعتبار
التقديم والتاخير يخرج من هذا القبيل والمعارض يشترط عدم المعارض العقلي لان النقل يقبل
التاويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق
الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل ومن ادعى ورود بطريق المعارضة دليلا على بطلان
قول من زعم ان لا شيء من التركيبات اي الادلة اللفظية مفيدا للقطع بمدلوله وتقريره ان القول
بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما يثبت بالتركيب الخبري
وان كان ذلك ان كان مقرونا بمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة
استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اي انكار للضروري وكلاهما بط
وفيه نظر لانا لا نسلم انه انكار للمتواتر لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة
انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب كما في الحكم اي كالعلم
الحاصل من المحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل

التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته
واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس
النظم او لا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما
منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المص ان المعنى

الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزؤه او لازمه المتاخر او لا يكون كذلك
و الاول اما ان يكون سوق الكلام له فدلالته عليه عبارة والا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما
متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف
اللغة ان وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة اصلا
والتمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما
ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المص ان تفسير الدلالات على ما
ذكره مفهوم من كلام القوم وماخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة
ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزؤه ولازمه المتاخر ثابت بالنظم فبين ذلك
بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الاية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه
ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتاخر اورد
امثلة اخرى تتميما للقسم وتوضيحا له ولم نذكر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة يستلزم الاشارة
العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم هنا بحثان الاول ان كلام المص مشعر بان معنى
السوق ههنا ما ذكر في النص المقابل للظاهر من ان غير المسوق له يجوز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به
في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا الشامل
الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا الى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلا
والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد في
الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا
اصليا كالعدد في اية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر
كاباحة النكاح فيها فانه لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من
لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه الصلوة والسلام ان من السحت ثمن الكلب صرح به
ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزؤه ولا لازما
له فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ الذي للوضع مدخل فيها في الثلث
ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا يشترط فيه العلم بالوضع
الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في

في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة
وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له اصلا
الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم
البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهم كثير
من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو
ذلك ولهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق
ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره
بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفا ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا
اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين
بالنسبة الى الكل وانما جعلوه كذلك لانه انما جعلوا اللازم المتاخر ثابتا بنفس النظم
عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم
الى اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة
نظرا الى انه يجب ان يثبت ولا يصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى
ان كل علة تدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول
انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه
لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطرد لكليته اقوى من غير المطرد
فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتاخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل
نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت المعلول لكونه
تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون نفس
العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم
العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي
القربى وما عطف عليه في قوله ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الاية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف
وحقيقة الفقر لعدم الملك لا لمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا فاطلاق
الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار ملكوه
بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم
بالكلية بقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تقتضي الملك اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الاية نفي
السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم
مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل فيهما
بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار

الحكم من الثبوت والانتفاء لاحالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية
قتيلا لمجاز باعتبار ما يؤل وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل
حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك
من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه الصلوة
والسلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال
استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت
ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت با
لاشارة ههنا من اي قسم من الاقسام الثلثة قلت جعله المص من قبيل غير الموضوع له لان عدم
ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت با
لاشارة وهو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نم انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه
ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان
يكون لازما متاخرا ... ان اراد الوالد استيجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغنا
اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقع في مجهول القدر والصفة وان
اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء
عن التقدير مبني على ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية
من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد يجرها لا باشارة النص لانه ليس بثابت
بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات لان الاطعام جعل الغير
طاعما اي آكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته آكلا
واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لا لانه لم يجعله طاعما فالواو
الضابط انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان
الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير
طاعما اي آكلا ليست في وسع العبد ويلحق به اي بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز
التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج
المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا حاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج
المساكين كلها يعني مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان
جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة و
المجاز وهو التمليك فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا تكون عينا لانها عبارة
في الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق
الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه

وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة
منافع الثوب لا عليه فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله تعالى من
اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف
او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك
قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف وتقديره طعاما من اوسط على انه مفعول ثان للاطعام
او نصب بتقدير شيء ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة
ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقرير ومؤديا الى كون المعطوف
عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر المخالفة للاصل اعني
جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر
ايضا الى التقدير اي اطعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع
القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من
اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية
المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا اخروج عن القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم
عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغي ان يكون
كسوتهم في موقع البدل من الاطعام ولا خفاء في انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام اذ لا يحصل
الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه
وضربت بفرسه حماره على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير
واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر
حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب
النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ
بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي استدل بالاية على الوجه
المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط فينبغي
ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلا بالصبح الصادق
ممتثلا ولن يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار
حقيقة بان يتصل به او حكما بان يحصل في الليل ويجعل باقية الى الآن ويسمى لحن الخطاب
اي معناه يقال فهمت ذلك في لحن كلامه اي مما تنسمت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب
ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا و
يقابله مفهوم المخالفة وكالكفارة نبه بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا

كحرمة الضرب من حرمة التافيف وقد يكون نظرا لوجوب الكفارة بالوقاع على المراة الا انه
يرد عليه ان الشافعي مع علو طبيعته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم
انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المراة لان صومها يفسد بمجرد
دخول شي من الحشفة في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما
بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي عم عن وجوبها على المراة في الحديث
الوارد في قصة الاعرابي فان قيل البيان في جانبه كان بيانا في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث
العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في
جانبها وهو ممنوع   بل ان ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب يا ولا من ثبوتها
بالجناية عليه بالجماع لانهما احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا
سيما بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت
بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحد ونحوه فان قيل هذا معارض بوجوه الاول
ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالادمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور
الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور عليها فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاول
ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما يبطل بعد الورود بخلاف
الثانية فان العبادة تنعدم عند ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب
فساد صومين عند كون المراة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي
غلبة الجوع تبيح الافطار فوجود بعضها اورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشبق اجيب
عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة
لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا يجب لعدم الافساد وكذا يجب في الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف
الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا تجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب وعن الثاني ان الصوم
هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها
بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة تجب الكفارة
وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهي
الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة لبعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة   فان
المعنى الذي يفهم فيه انه في ذلك النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى
كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار وما عن وغيره فوجوب الحد في
اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب
لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة   لكنا نقول حاصل الجواب
انا لا نم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر

البشر وافساد الفراش واشتباه النسب   لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على
الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المراة لعجزها عن الكسب ولا اتفاق عليه فيما لك ولهذا
لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب
بزنى الخصي والزنا بالعجوز والعقيم التي لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش
واشتباه النسب قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا   والشهوة فيه اي في الزنا من الطرفين
لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها
بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر
احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنا في
اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل
والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة
زده ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة
مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض
اجزاء علة الحكم في شي مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض هلاك البشر وافساد
الفراش واشتباه النسب لا توجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته
لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب فيه الحد   لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين
نفي المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق
الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره بل
الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يجوز ان يكون الموجب
هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي
ينقض البنية الانسانية ظاهرا بالجرح وتخريب الجثة وباطنا بازهاق الروح وافساد الطباع
الاربع فانه اي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي
البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوة
وهي صفة يقتضي الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فيكون
تلك الجناية اكمل بدون القصد كالقتل بالخطا او ينقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية
واما باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كان الجناية اكمل يترتب عليه الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال
الجزاء في مقابلة كمال الجناية   فيجبان يكون سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة
لتضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطا معنى الاباحة
من جهة الرمي الى صيدا وكافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي
اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تع

ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فتمحوها العبادة التي هي
الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة فلا
تمحوها العبادة لقوله عم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن
اذا اجتنبت الكبائر فان المراد بما بينهن هو الصغائر بقرينة اذا اجتنبت الكبائر واللام يفيد الاختصاص
فلا يكون كفارة الا لها اذا اجتنبت الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بالخبر الواحد
قلنا انه خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي من الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد
فان قيل فينبغي ان لا يجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية
على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيء يقتضي به الشهوة فان قيل حاصل السؤال
الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة وحاصل جوابه ان فيه
شبهة الخطاء من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي التاديب جهة الاباحة
والشبهة يكفي لاثبات العبادات كما يكفي لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين
قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم
القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء واسقاطه اذا
تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة
في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل
العبد وتصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه
لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها و
الكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزاجر جزاء الافعال فيثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل
بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة
سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض يقدم العبارة على الاشارة
لمكان القصد بالسوق وكقوله عم في النساء انهن ناقصات العقل والدين الحديث سيق لبيان
نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي انه قال عم
اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر
البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبى وربعها ايام
الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في
النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم
والصلوة مدة الصبى مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سبب النقصان دينهن ثم الثابت
بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى
المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس واما في قبول

قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه
يقبله صرح بذلك شمس الائمة الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة والاشارة يقدم على الثابت
بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله
ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطاء فعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة
النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء
المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص ثبت
بعبارة النص الوارد وهو اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي
يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالراي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة
الموضوعة لافادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على
القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك
بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا قد يكون
كالو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه
فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة
الاجتماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس
فان كل احد يفهم من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس او لا وسواء
شرع القياس او لا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق
فرع باصل لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التافيف فالحق به الضرب والشتم
بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة
مدركا باللغة فان حكمها حينئذ يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحدود والقصاص
ومع احتمال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها تثبت
بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز القطع بانه انما رجم للزنا في حالة
الاحصان ولا يثبت ذا اي ما يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالراي
دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحد وبخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه
ح بمنزلة النص واعلم ان بعض المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة
لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب
ليس مما يفهم لغة بل راي فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه
دلالة النص واما المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو
البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا البيع

بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام ولا اقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسال القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة تثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في تثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط لا محالة فعلم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك شمس الائمة حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا يسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي من ان الآمر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول ثم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه المصنف اذ لا يتم بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف لا القبض اي لا يحتمل القبض في هبة السقوط بحال اذ لا يوجد هبته توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور دون الآمر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل من خمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا تعمل الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المقتضي على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم

يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدهما كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه ويبتنى الخلاف فيما اذا قال والله لا اكل وان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعند ابي حنيفة لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة اوكد لانه لا ينقض اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تقرير المصنف واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه الصحة العقلية او الشرعية في المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة عليه شرعا وجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على اعتبار الماكول فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكل فان دلالة الفعل على المصدر ليس بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا اكل اكلا فانه يصدق في نيته اكلا دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة للفعل على الفرد بل لمجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد يقرر تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص قالوا لا اكل دلالة لا اكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص بنفي سابقية العموم فللمقتضى عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومي المشترك واحد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام في فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال

الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى هذا
ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها او لا ولهذا
يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضي
وقد غيرت كان في نسخة الاصل قوله وما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه مقدما على قوله و
لذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام ره فاحفظه ليقع جميع الابحاث المتعلقة بعموم المقتضي وخصوصه مجتمعه
ولذلك قلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابي حنيفة ره نية الثلث
في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق مثل طلقتك واذا صرح بالمصدر
مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق
وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت
بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك
ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء
عن الرجل امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج
اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق
دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته
بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا
لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اعني طلاقا من
قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف
طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في
ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق
الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله
على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في نحو لا اكل ان المصدر الثابت في ضمن الفعل
ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا
دلالة له على العموم كيف وهي نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت فيه نية الثلث قلت
من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع
اعني الطلقات الثلث لانه هو المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء
الاجناس على ما شرحه المص ره فان قيل فلم لم يجز نية الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار
العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ وهذا لا ينافي ابتناؤه على
عدم عموم المقتضي ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء
قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضي ولهذا قال المص ره واذا كان الطلاق

الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضي وان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز
من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المص ره
انه فسر عدم عموم المقتضي بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني
صحة نية الثلث فان قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت
واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت
من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متأخرا لا متقدما فيكون ثابتا
عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء
فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف يثبت بهذا اللفظ بل بقول المأمور اعتقته لانا نقول
معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الامر لم يصح الاعتاق
عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس
لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين
الاول انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية
ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ تتوقف
صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من
جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبت بهذا
النوع من الكلام سمي انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم
يجعل انشاء بان تقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه
لا يقصد بهذه الصيغ نسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع اخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى
للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة
من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف
امر على امر وايضا يفرق كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق
ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظ ولهذا
تحاشى المص ره عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف
على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة
صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل يتعدد بمحله ومعناه اعني التطليق الذي هو صفة الرجل
وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فلا تصح فيما ينبني تعدده عليه قال
وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على
جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول
الشافعي ره ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فذكر الطالق ذكر للطلاق وهو صفة

للمراة لا الطلاق هو تطليق هذا عبارة ولا يخفى انه لا يرد على ما ذكره لان الطلاق الثابت من
قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو
ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع
انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة للزوج متاخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة
فيصح نية الثلث فيه ولا يدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقية الطلاق
من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور
في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة وقد صحت نية الثلث
اتفاقا فاجاب عنه بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل الذي ذكره في
الكتاب ولا يخفى بعده على ان بعد تاويل انت طالق بانت ذات واقع عليك التطليق ليس بابعد
من ذلك فلم يصح نية الثلث لانا نقول صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق
فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه
اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المراة
لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق
فح لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد لذاته ثابت في انت طالق طلاقا
وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث في الطلاق
مبنيا على صحته في التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المص
لان المقتضي في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون لمعنى لا يكون اي اذا كان كالملفوظ
شرط جوابه قوله لا بد له على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ
وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس قلنا نعم يعني ان صحة نية الثلث في انت بائن ليست
مبنية على عموم المقتضي بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضي
وهو جائز وذلك ان البينونة قد يطلق على الخفيفة ومعناه القاطعة للحل الثابت للزوج في
الحال وعلى الغليظة ومعناه القاطعة لحل المحلية بان لا يبقى المراة محل النكاح في حقه فان كان لفظ
البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا
لهما لكن لا يصح فيه اي في المقتضي نية عدد معين فيه اي كائن في المقتضي وهذا تكرار
لما سبق وزيادة توضيح للمقص بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضي لا على وجه العموم ولا
على انه مجاز لانه لا يتصور فيهما اي في النوعين الا الاقل المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو
شيئا تعين الادنى اي الخفيفة لانه متيقن لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم
ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط
انقضاء العدة او جعله بائنا ولا ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت

ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له ومما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضي
ظ حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضي وفسروا المقتضي بجعل غير المنطوق منطوقا
تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم يغير اثباته المنطوق
والمقتضي مفهوم لا يغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من
العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان
اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضي وجود التغير وعدمه فلا تغير في مثل قوله تع فا
نفجرت اي فضربه فانفجرت وقوله تع حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق اي فارسلوه فاتاه
وقال يا يوسف ومثل هذا كثير في المحذوف وقد لم يتبين المحذوف الذي لا تغير فيه عن المقتضي
فصل قسم الشافعي المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور
موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه
وشرطوا المفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المص ههنا وقالوا اذ آخر ذكر الشرائط او غير
ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص
المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمص احصر الشرائط في العدد وذات و
سكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة الشرائط بان ادعى ان
يوجد فيه الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره انشاء الله تع
ان لا يظهر اولويته ولا مساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة
النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص
في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان
مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون
الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في
المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كما في
الرجم فانه ثبت بدلالة النص الذي ورد في ماعز ولا يلزم الكفر والكذب في قوله من قال محمد رسول الله صلعم
وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول وهو كذب
وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري تع والمص خصص الكفر
بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا لم يجز ان
ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر وهو قصد الاخبار برسالة محمد عم ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى
التصريح بالاسم قلنا فح لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور وبالاجماع
العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه
فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله

فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف
للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس
المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لو لم يتناول
غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم منه مع
انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون موثرا في اثبات شيء لا يكون موثرا في اثبات ضده
ورد كلاهما بانا نسلم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم
ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير
المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا وهو اي اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد
غسل الجنابة ناشية من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على
وجوب الغسل من الحيض والنفاس ومنه تخصيص الشيء بالوصف اي نقض شيوعه و
تقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف
ليقتصر على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم
باحد صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول
انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح
انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان
مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من
المثال التنبيه على ان كل صورة خلت عن فائدة اخرى عرفا يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم
عارفون انه لغة لما فهموه الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات
المذكور وحده وتكثير الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل في توقف
دلالته على النفي عن الغير على تكثير الفائدة اذ به تثبت وتكثير الفائدة انما يحصل بدلالته على النفي
عن الغير وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفائدة عقلا وهو ان يعلم
انه لو دل كثرت الفائدة لا تكثير الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو
تكثير الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة فلا دور وجوابه ظ وهو
ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص
بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد
الاخر واللازم بط لانه لا يستقيم تخصيص كلام آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله
ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن
ان لا فائدة في اللفظ سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية
ولا يجري هذا في المفهوم اللقب لان المرجح هناك ظ وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل الفهم لا يتم

لا يتم المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان السكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس محل المفهوم
المخالفة لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفة مشعر بالعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم
الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة وعندنا لا يدل لان موجبات
التخصيص لا ينحصر فيما ذكر فان قلت هذا الاستدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم
بل بعضها فلا يكون موجها قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء والمط منع ذلك ونفيه
كفى بالمط رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض
لظهوره على ان ما ذكره المص يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه انشاء الله تعالى فان قلنا ان شرط
مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولويته ولا مساواته على ما صرح به المص ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات
التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط
عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى نحو وما من دابة في الارض ولا
طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم
والاحاطة كانه قيل ما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من
جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظ احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر
في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو
الى الجنسين ولا تقرير هما يعني ان اسم الجنس حاصل المعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من
خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل
عليه المص وكلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد
لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية
قطعية في العموم والاستغراق لا يحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية ثم يوجد
الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة بالجزم بان لا
موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط
فظ واما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في
كلام الله تعالى وكلام الرسول عم فانه يجوز ان يكون لكل واحدة منهما فوائد كثيرة يعجز عن
ادراكها فهم العقلاء واذا لم يكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى
الدلالة على نفي الحكم عما عداه وههنا نظر اما اولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات
التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظ لما ذكر في اصول ابن الحاجب
وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولويته ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا للسؤال ولا
لحادثة ولا تقدير جهالة او خوف او غير ذلك بما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا
بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان

الوصف للكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت كانه
ثم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة واما المراد به الوصف الذي يكون التخصيص
اي نقض الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه
القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم
ظهور شيء من الموجبات بعد التامل والتفحص وقوله لكان ذكره ترجيحا يعني بما ذكرنا
من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب
انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح اخر غيرها ولان الفحص درجاته فيه نظر لان القائل
بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء
يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت
لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالاحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول
مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما
ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية
باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف ككون الربائب في حجوركم ولو
كانت الفتيات اي الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره في بطون
مختلفة بان يكون بين الولدين اشهر فصاعدا اما ههنا فلا يعني ان الفراش انما يثبت لها
من وقت الدعوة لكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيهما فيكونان ولد
الامة في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم
فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما اوردوا في بحث التخصيص
بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق عملا بشرطيته فان شرط الشيء
ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفي
بانتفائه وهذا دليل ينفرد به الشرط ولا يجري جميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف
جار ههنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى
مفهوم الصفة بعين ما ذكرنا اي بناء على عدم علة الحكم لا بناء على ان عدم الشرط
علة لعدم الحكم وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤد
زكوتها لا يجب بذلك الزكوة في السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط
لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز لان الشرط جواب عن
الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق
عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق
عليه وهو ظ والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام

العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا
في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على
سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل
ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظ انه لا يلزم ان يكون موقوفا
عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا
نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع
ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من
الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا
بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا
بقوله تعالى واحل لكم على ما هو مذهب الشافعي في ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا
ناسخا له على ما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما
شرعيا لا عدما اصليا وقد يتم المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على
تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظ لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقي
الجواز لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع
فاطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه
الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت
عند ثبوته وهذا فيما يثبت قبل الشرط كجواز نكاح الامة قلت يجب ان يثبت من حيث دلالة
اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب الصلوة مثلا
فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية
عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان
خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد
دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من
الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر فنظر الشافعي الى الاول وجعل التعليق ايجابا
للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما
شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصرا للعموم التقادير
على بعضها ومال ابو حنيفة الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا
عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت
لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى

يقتصر على البعض   وكفارة اليمين اى وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق
رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على الاصل وهو ان السبب ينعقد
قبل وجود الشرط وان الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل
هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت
الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا
سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط او لا فان الحلف عنده سبب لكفارة بدليل اضافتها
اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر
ان حلف فيصير مما نحن فيه   بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان
اليمين سبب   وفي البحث لما لم يثبت اى نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء
لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البحث اما عين وجوب الاداء او ملازم له لا انفكاك
بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل وجود الشرط يكون تعجيلا قبل
الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول
الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة
لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب
عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر وانما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان
الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو
حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام
انما يتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان
الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا
كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف والمجاز وايضا معنى الحرمة
المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد محل والفعل محل عنه وهذا كالعطشان
هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين محل والعبد محل عنه
وذلك كما اذا صبت الماء الذي بين يديه فهذا اكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان
لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على كل المحرم قبيح ولا ريب ما ذكر في الاسرار ان الحل والحرمة
اذا كانا بمعنى في العين اضيفا اليها لانها سببه كما في حرمة النهر فيقال حرمت الميتة لان حرمتها لمعنى فيها
ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك   وعندنا لا ينعقد المعلق سببا للحكم الا عند
وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر
من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق
مانع المعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة

عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك اليمين
لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون مانعا من انعقاد المضاف
سببا فانه ايضا جزء من السبب مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وضع لتحقيق البر وفيه
اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها
لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان
من لوازم الوقوع واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت
طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول لوجود الشرط واحتمال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية
ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله
فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه انه خطب
امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله عليه السلام فقال
لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر فلا يقبل التاويل فلا بد من ان يبين نسخه او عدم صحته
والسبب في الكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء
اليه والكفارة انما يجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا
يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند
وجود الكفارة لانها انما يكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا
الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا ولقائل ان يقول
على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام
يمنعان عن ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب
وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح
بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب
الكفارة هو الاحرام او الصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما   وفرقه اى فرق الشافعي بين الحقوق
المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب
الاداء بخلاف البدنية بطلان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد
بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضاة الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتادى بها الواجب
بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق
وجوب بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود و
المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب
الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان
ويندفع الخسران   وتبين الفرق لما جعل الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار

في انه لايمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشارة الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا جهة لتاثير الشئ فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاء صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخيره ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه ولئلا يحمل الشئ على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة ههنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض وللقائل ان يقول العتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق

الباب الثاني

من البابين اللذين اورد فيهما ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي اللفظ المفيد له الظ ان الضمير للحكم الشرعي لا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهنا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها ففي تعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته الحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شئ او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن

عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت في مثل الوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر اهو مجموع المبتدا والخبر ام خبر المبتدا وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات يرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي ولكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال شمس الائمة احق ما يبتدا به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال المص ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه فالامر قول القائل استعلاء افعل على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون لمجاز التشاور والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادر عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والامر والامر والمامور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء على طريقة الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر الا ان يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لا انا نقول في تكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظ فان قيل يرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد امرا ومقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته والامر اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا

عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فذهب ابو الحسين البصري الى
ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشان لتردد الذهن
عند الاطلاق الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل وهو حقيقة
في القدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك ورد
بانه حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الا حقيقة في الفعل ايض فالادلة
الدالة على كون الامر للايجاب يدل على ان فعل النبي ع م ايض يدل على الايجاب ضرورة انه
امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون
قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله ع م للايجاب فرع على كونه
امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي ع م فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب
اجماعا وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول
حقيقة امرنا الرسول ع م بكذا وهل يجب اتباعه علينا ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون
لا وهو المختار وللمخالفين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه
وهو ان فعل النبي ع م للايجاب واحتجوا على الاصل بقوله تع وما امر فرعون برشيد اي
فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تع وامرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر اتعجبين
من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله ع م صلوا كما رايتموني اصلي قاله
حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان
فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تع اطيعوا الله واطيعوا
الرسول ان قوله موجب فان قلت لا حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل
قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل
قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المص على بطلان كل منهما مع الاشارة
الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة
في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايض يلزم
الاشتراك وهو خلاف الاصل لا خلاف له بالنفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف
الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقوله انه موضوع له بخصوصه لان
مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر
المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ
والثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة
واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم
يامر والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على

على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويامر بمعنى يفعل ولا يدل على
ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره في
الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة
افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء ولا اسم والثاني مصدر بمنزلة
القول والخبر والخلاف في الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني
الشان والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج
الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله تع وما امر فرعون برشيد وغيره من الايات
من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر
يثبت به فيكون من اثاره وقد يتم شبه الداعي الى الفعل بالامر فسمي الفعل امرا التسمية
للمفعول بالمصدر كتسمية المشون اي المقص بالشان الذي هو مصدر شانت اي قصدت
وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الاية هو القول لما تقدم من
قوله تع فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد
مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه سلمنا لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة
في الفعل بحثا لغويا بما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال سلمه
واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع
اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فان الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب انما يدل
على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا يدل على ان الامر بمعنى فعل النبي ع م للايجاب على
ما سياتي بيانه واستدل المص على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل
لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال
الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول
لا نم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب ماخذ غير قوله تع فليحذر
الذين يخالفون عن امره نظرا على ما سنقرره واما في هذه الاية فلتوقفه على عموم المشترك
وهو مم واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف
الاصل لحصول المقص بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل
ايض للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد
الدال اعني الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب بخلاف
الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقص واضح وفيه نظر لان الموضوع للمعاني انما
هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا
الفعل وايض المقص بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب

ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كافاصل الماضي والحال والاستقبال لا تحصل الا بصيغها ف
كلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع في اللفظ وفواته بالمفاسد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم
لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه
يجب علينا اتباع النبي عم في افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة
على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه
ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما الهم اهتمام به واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع
فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عم صلوا كما رايتموني اصلي وهو صيغة الامر لا من نفس
الفعل ولا لما احتيج الى هذا بعد قوله تع قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان
القول بان كون الفعل موجبا مستفادة من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال
وجوب الاتباع في الصلوة يثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم
بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري رض بينما رسول الله صلعم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما
على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك
القيت فقال صلى الله عليه وسلم ان جبرئيل اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد
فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما انه نبي صلعم واصل فواصل اصحابه
فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما
انكر عليهم ونعم ما قال الامام الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض
دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا   وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ
الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني لصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن
شريح من اصحاب الشافعي الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة
بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب
التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده
موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من
المحققين الى ان التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك
بينهما لفظا   والتاديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب
الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو
التخويف ويقرب منه الانذار مثل قوله تع قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله تع كلوا
للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله تع ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة قوله
بسلام آمنين وقولها انجلاء انكشف جعله للتمني لانه استطال تلك الليلة حتى كان الانجلاء بالصبح
من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها وقوله القوا احتقار لسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة

بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد   قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان
مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بانه ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان
موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل
ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان
حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات وبطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها
على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد
المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي
انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى
يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق
بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل
جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في
النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه
ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين
افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناش عن الدليل على تعدد المعاني
وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال الالفاظ
لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق   وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا هكذا وقع في اكثر النسخ
وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان
العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والياس نحو لا تعتذروا   وهذا الاحتمال لا اعتبار به و
التوقف بسببه يبطل الحقائق   وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض
من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول
باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي او بينهما وبين الاباحة او بين
الثلثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول باشتراكه
معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه
بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فانه
موجبه ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور
المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فعند بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب
وجود الفعل وادناه المتيقن اباحته وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو
احد قولي الشافعي انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه
الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء

محتمل احتمال الامر والنهي على تبدل للاشتراك ... واحتمال الالفاظ بغير معانيها الحقيقية ١٢

... يوجد الفعل يقينا وادناه الاباحة صح

انه الوجوب لانه كال الطلب والاصل في الاشيا الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن
جعله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا
للغة بالترجيح اعرض عنه المص وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فايات منها قوله تع فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر
بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الاخرة يجب ان يكون بسبب
مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به كان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لاعدم اعتقاد
حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او للندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالف
فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصدا اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله او
امر النبي عم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا ياتون
بالمامور فسوق الاية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة
او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او
العذاب الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا حذر في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير
وجوب الخوف والحذر بقوله تع فليحذر الذين وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير
كون امره عاما وهو مم بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في
ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق ولانه
لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف
من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب اذ لا يدعى
ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب انه يفهم
من الاية التهديد على مخالفة الامر ولحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر مرادا به
تركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا
قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع
لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا
من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما
في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا
ارطم من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء
ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشيء قولا كما في قوله تع وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم
او فعلا كما في قوله تع فقضيهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى
الرسول يابى هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث
انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل والشيء على ما ذكر وان قوله تع

قوله تع اذا قضى امرا اي اراد شيئا وفي الدلالة لو اريد فعل فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد
حكم بفعل او شيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقديره لكانه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق
لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او شيء او اباحته مع ثبوت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل ولو
لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر
ان المراد من الامر في قوله تع من امرهم هو القول المخصوص لا ما بمعنى المصدر او بنفس الصيغة سواء
جعل امرا منصوبا على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال على معنى ان المصدر بمعنى اسم الفاعل
كما تقول جاء زيد راكبا فالمجيء ركوبه ومنها قوله تع ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود
على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ
والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله
ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر
بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصا به
قلت اطلاق قوله اسجدوا لادم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب
والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير
الايجاب مجازا ومنها قوله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين
الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تع وكمال قدرته تمثيلا للغائب يعني
تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف
ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الاشياء
بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة في الكلام وان
الله تع قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكون بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى
نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بالذات لان الكلام
اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل
قيام الصوت والحروف بذات الله تع ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد
وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى
ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا لانه يحتاج الى
مخاطب وعلى المذهبين اي سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث
مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظ لان معناه نقول له احدث فيحدث ثم كلما وجد
الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد اي نظيره الواقع
موقعه النازل منزلته حيث مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة ورتب وجود المامور به
عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع وهذه العبارة انما اوردها

فخر الاسلام وغيره في التقدير الثاني اعني كون الكلام على حقيقة فقالوا لو لم يكن الوجود
مقصودا بهذا الامر لما استقام ان يكون قرينة للايجاد اذ لا ماصح ان يكون الامر نظير الايجاد
وبمنزلته اذا ترتب عليه الوجود والتكون كما ترتب على التكوين والايجاد جمهور الشارحين
على ان معناها الماصح ان يكون الامر ضميمة الايجاد ومقرونا به في وجود الاشياء
وتكونها على ما جرت به السنة الالهية من ضم امر كن الى صفة التكوين عند ارادة
تكون المكونات اظهارا للعظمة واعلاما للملائكة وان كان التكوين كافيا في ذلك
غير مفتقر الى شيء اخر وذلك لانه لا معنى لضم شيء الى الغير في تحقق موجبه الا اذا كان
له اثر في ذلك وقصد به ما قصد بذلك الغير وفي الكلام اشارة الى دفع ما يتوهم
من ان الوجود لو كان بالامر والايجاد جميعا لزم افتقار صفة التكوين الى شيء اخر
وهو امارة النقصان ولتوهم ورود الاشكال ذهب بعضهم الى ان ضميمة يكون للوجود
دون الامر وان المراد بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى لما صح ان يكون الوجود قرينة
الامر اعني اثر اله مقرونا به مرتبا عليه وبالجملة فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا
يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع
اوامر الله تع لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة
وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر
التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله تع طلبا
لكون يجب يكون المطلوب حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو
جعل الوجود والتكوين مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الاتيان
بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء او لم يشا كما في امر الايجاد وح يبطل قاعدة التكليف اذ لا
بد فيه ان يكون المامور نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشية الله تع وما تشاؤن الا ان يشاء
الله ولا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر بل نقل الشرع لزوم الوجود لا
الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفيض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو
الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبارا جانب الامر يوجب
وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده اياه
فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر اكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود
وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود
وارادته مجازا في الايجاب قلنا نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب
الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب
قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام لكنه

يريد انا لا نم ان الذم والوعيد على ترك مقتضى الامر لم لا يجوز ان يكون على التكذيب يوكذا الا دل قوله تع
ويل للمكذبين قبل قوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وحاصل الجواب ان الظ ان الذم والوعيد على ترك
مقتضى الامر حيث رتب عليه والترتيب مشعر بالعلية والويل بسبب التكذيب فانه لم يكن المكذبين التاركين
فالامر ظ وان كانوا هم التاركين في زان يستحقوا الويل بسبب التكذيب والعقاب بسبب ترك المامور به

لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في
الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب
والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة تدل بعضها على
الاول وبعضها على الثاني ولقائل ان يقول لا نم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل
لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور به في اوامر الله تع وقد يكون
بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامره تع واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولان
اوامر الشرع مجازات لغوية وايض لو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير
تخلف وتراخ وكان ازليا يلزم قدم الحوادث وايض اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة
بوجود الشيء على ما ينبئ عنه الاية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول
وكلام ومنها قوله تع افعصيت امري اي اتركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل
عاص يلحقه الوعيد لقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اي ماكثا
المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور
به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة
الامر المطلق واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل اللغة و
العرف على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب
الفعل جزما وهو الوجوب وايض لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير
وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب
في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايض للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا
تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق و
الورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب
والندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر لطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف
عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة
كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب
والاباحة من الايتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب
لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تع وابتغوا من فضل
الله للايجاب لما روي عن رسول الله عم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة
وتلا قوله تع فاذا قضيتم الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة
عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب

اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة مسئلة قال فخر الاسلام اذا
اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف
ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفي
الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه
استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة
في هذا على كون صلوا صلوة الضحى او صوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على
هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق امر على الصيغة المستعملة في الاباحة او
الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر
في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص
والمباح ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب
طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر
ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز
فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجح المامور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب
لكونه ترك الحرام او مقدمة له فيكون مامورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام
لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا الا انه يجب ان يكون واحدا
مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا
محمل جيد لكلام فخر الاسلام لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي
والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولوا
كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام
القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي البعض مع الاستثناء
ولما كان فساد هذا التاويل ظاهرا لتاديته الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى
المجازي لانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكروا التاويل الآخر
وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في
غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين هما موجودان يجوز وجود
كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فمعنى اللفظ ان استعمل في
غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة
قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب
حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف الى ان استعمالها في الندب والاباحة من قبيل الاستعارة ليكون
مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة

استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع
جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب وكل من الندب والاباحة
مقيد بجواز الترك فلا يجمع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزء اله لامتناع تحقق الكل
بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق
احدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل انه ليس الندب والاباحة مجرد
جواز الفعل ليكون جزء الوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم
يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال
فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله
جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل
على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله انه ليس معنى كون الامر للندب
او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول
اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل
على الجزء الاول من الندب والاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من
غير دلالة اللفظ على جواز الترك وامتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على
حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع
الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في
الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب هو استعمالها في جزء مما الذي هو بمنزلة الجنس
لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في
الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او
الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا
او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نم ان جواز الفعل جزء من مفهومه
وما نقل عن المصنف من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فمم بمقدمتيه قلت
هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج لا في
الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه جنس الواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل
هو عدم الحرج فيه وكونه ماذونا فيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الآن
ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو مدلول المطابقي للفظ
قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في
الندب والاباحة وارادتهما منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب
والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فمم

لم يقل او يستحق الثواب كما ذكره مثله في جانب العقاب في الكان كل شيء من الثواب في العقاب غير واجب عليه تعالى عندنا اشارة الى المطيع يثاب عندنا بمقتضى الوعيد ح

مفيد وان اراد بحسب المجاز ثم لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل
مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه
قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من
افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع
ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما
من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة
كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الاترى انه لا يجوز اطلاق لفظ
الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان
من غير دلالة على خصوصية وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل
عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا ان مدلول كل منهما
جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة
اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة
دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا بري حيوان وبطير حيوان
فان مدلول اللفظ واحدا لا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى ان هنا
المبحث الذي لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق هذا اذا استعمل بمعنى ان الوجوب هو عدم الحرج
في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احد
فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي يدل على ان دليل
الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب
بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل
فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر
الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله
المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على الخلاف
الرايين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد فصل عموم الفعل
شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة
فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر
مثل صلوا الذي يجب العود الى الصلوة في كل جزء فيلا زمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع
الافراد في زمان ويفترقان في مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة
اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر
العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر المقيد بقرينة

وعليه بعض المزنية وهو اختيار ابي اسحق الاسفرايني من اصحاب الشافعي رحمه الله وعبد القاهر البغدادي من ائمة الحديث وغيرهم من المحققين ١٢

بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك واما الخلاف في الامر المطلق ففيه
اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلانه
على مصدر معروف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب
دون الاخبار عنه وسيعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع ابن الحابس وهو من اهل
اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سال العامنا هذا ام للابد لانه لو لم يفهم لما سال الا انا
نقول علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل
عليه فسال وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سال لاعتباره الحج بسائر العبادات من
الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرار الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة
انه راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وهو ليس بمتكرر وفي اكثر الكتب
ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث
الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي صلعم قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم
الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس اكل عام يا رسول الله عم فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لو
جبت ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لو جعلت لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد
من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عم كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع
الثاني مذهب الشافعي وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل
مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او
مرات وذلك لما مر من سوال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك فعلا او فعل ضرب او
النكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم و
وحد الضمير في قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب
بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا
او مقيدا بثبوت وصف كقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس فيتكرر الامر بالصلوة بتحقق وصف
دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي
لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر
المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي
وجود المسبب فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون
مما نحن فيه وح لا معنى لقوله لا لمطلق الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط او
وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان
موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وح لا اشكال وظاهر
عبارة المصنف ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب

حتى لا يبقى الأبد ليل كما صرح به المصنف في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك ولذا عبر في
التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر
بتكرره فان قيل يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد
ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع في
الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء
الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا
مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا
اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا
وهذا معنى قول شمس الائمة والامام السرخسي المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار
ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع
على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليل وهو النية وذلك لان
الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن
فيتعين او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يتم الحيوان جنس واحد من
الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا تمنع الوحدة
الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به
مثل طلقي نفسك اثنتين وصم عشرة ايام او كل يوم او نحو ذلك قلنا لا نم انه تفسير له
بل تغيير له لما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع
يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت
قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك وقد سبق في بحث الاقتضاء و
لقائل ان يقول لا نم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق
يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمتم انه ايض واحد اعتباري فهو غلط اذ لا نعني باحتمال
الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل وقوله تع فاقطعوا
ايديهما فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يد السارق
في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل و
هو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام على هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة
مثل قوله تع والسارق والسارقة لم يحتمل العدد لان كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل
مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل المصدر وبه يحصل
الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة
المصدر الذي يدل عليه الامر فيعني السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتبا

الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق
جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى
الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل واحد منهما يد واحدة وهي اليمين بدليل
الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا
ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل
باق وهو البدن وكلام المصنف في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعني اقطعوا فان الواحد
الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الا
على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا
عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالجميع وجوابه ان المراد
وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا فصل لا نزاع في اطلاق القضاء
والاداء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق
وقضاء الحج والاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند
اصحاب الشافعي يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا
قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما
سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم
والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك
مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر
فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على
الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسيم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء
بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين
الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن
القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فذلك وقتها فقضاء
صلوة النائم او الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر بها ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة
الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت
بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم
ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وح يصح تسليم عين الثابت مع ان
الوجوب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم
عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها او
ايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم بالامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى

تعريف الاداء والقضاء

هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة
حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا
الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين والمثل في
الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها
اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقال
الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل واعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون
المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسد فقد صار بالشروع واجبا
فيقضي والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من
وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يسترد هامن
رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح
مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى فان قلت قد يدخل في تعريف الاداء الاتيان
بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمامور به عند
المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسليم
عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة
والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو
راي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب
جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون
الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم
عين الواجب والمندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه
كالاصطياد مثلا الا ما ذكره صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة
للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل
في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب لفظا اي يجعلها
مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون
حقيقة في كل من الثلثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب
والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغته
وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب
جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في طلب الجازم او
الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان
الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على

فيه نظر لان الظاهر ان اداء الدين
ليس من باب القضاء كما اشار اليه
في تقسيم الاداء الى الكامل
والقاصر ٥ كشف ١٢

على قول الكعبي ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما
في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت
الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء الظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء
حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم
المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل
والقضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل
معقول فعند البعض يكون بسبب جديد اي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد لوجوب الاداء وفي عبارة
اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا
والى هذا يشير كلام المصنف اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر
الاسلام القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما
عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس
كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك
الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت
لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للراي في معرفة العبادات وهيآتها
واثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب بنص لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة
لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان
الفعل لما وجب في وقته بسببه اي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال ان الفعل
مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت بمجرده تفرد بترك الامتثال وهو بقي ما
عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة
الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيآت ولا وصف هو الوقت
ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما يتحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة
مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر ويماثله
في الهيآت والاركان حسا وعقلا وفي ازالة الماثم شرعا وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل الوقت
بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كان الصفة مقصودة
والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف
الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفائت لا يقابل
بالمثل او الضمان فالذي فوتم به شرف الوقت الفائت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم
يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد لقوله صلعم
رفع عن امتي الخطاء والنسيان وتثبت بتحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تاثيم تارك الواجب

وفيه ان الذين قالوا القضاء بسبب جديد قالوا القياس على الصوم والصلوة لان نفس القضاء في الصوم والصلوة عندهم غير معقول المعنى

بتاخيره عن وقته ثم الظ من كلام القوم ان ايراد الاية والحديث في هذا المقام فتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المص صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت اخر من غير تعرض لشيء اخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة الماتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذورات والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد وهو دليل مبتدا لا بما اوجب الاداء قلنا لا نم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذورات والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم الجمعة وكيف لو اقتضاه لكان ادا بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير وكانا سواء فلا يقضي بالتاخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه ولا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه ادا فيه ولا يكون صوم اليومين سواء فان قيل لو قال لله على ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدا ولا يجوز ان يقضي في رمضان اخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الاخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد وهو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا اوظ هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم ولا لكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم

الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه و المسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظ من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف اثر في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما يثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان اخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتاد في رمضان الثاني فقوله يقتضي صوما مبني على اشتراط للصوم في الاعتكاف الواجب لقوله صلعم لا اعتكاف الا بالصوم و ايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتوصل اليه الا بها وليكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضي جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله انما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فيثبت بعارض شرف الوقت نقصان وهو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اي على اكتساب مثلها فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه وبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت بوجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرائطها وقوله وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين الذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والاخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضي

الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه احوط الوجهين هو ان ما يثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت به والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور بالى كماله لم يتاد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتادى ناقصا ووجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل للعبادة للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان الاعتكاف خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يبقى ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنظر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التاثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان السقوط مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه يثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتداها ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والرخصة ووحده لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيدا آخر فاراد برمضان

برمضان آخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه ايا كان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجزيه في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المص في رمضان آخر لابهامه ولعله اراد برمضان الآخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما كان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره وقيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد الترديد ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له اذ فضيلته شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بعذر الاعتكاف في رمضان وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسر به وقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت فالاول احوط والالزم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا احدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احد الروايتين عن ابي يوسف والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال وايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التادي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التادي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المص لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود يعني ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتاد في رمضان الثالث ولا يخفى انه بعيد لا يحتمل اللفظ ولا الاداء قد سبق ان المامور اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما المحض ان لم يكن فيه شبه الآخر وغير المحض ان كان فيه فيصير الاقسام اربعة ولعل هذا اشار فخر الاسلام بقوله موجب الامر يتنوع نوعين وكل منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم الى قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول والا ان لا يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء

وكل منهما ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في
حقوق الله تعالى او في حقوق العباد فيصير اثنى عشر قسما وظاهر عبارة المتن ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر
القاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد
ما ذكرنا وفي العبارة اختصار اي الاداء المحض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء كالجماعة يعني فيما
شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح ولان الجماعة صفة فضيلة بمنزلة
الاصبع الزائد ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان يؤدي كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها
بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدي وحدها بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان
كان بعضها الاخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المتن اشارة الى ذلك حيث جعل القاصر صلوة المسبوق في
حال كونه منفردا والشبيه بالقضاء فعل اللاحق اي ما يفعله حال كونه لاحقا لا جميع صلوته فان المسبوق
منفرد فيما سبق فيكون ادائه قاصرا وفي التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدي بالجماعة اذا
لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة بنفسها في المتن
والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا كفعل اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلوة
بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء
بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام
فهو يقضي ما انعقد له الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اي بمثل ما انعقد له الامام لا بعينه
لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك
بعذر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار
الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء في الوقت اذ لو ادى
به خارج الوقت لم يتغير بحال وقد فرع حاله من تمام ادائه والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون
مع حصول فراغ الامام والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل واما القضاء يعني انه اما محض بمثل معقول او غير معقول واما في معنى محض
وثواب النفقة في الحج يشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة
لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع
عن المامور ومن جهة الانفاق يقع عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين
فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقول وفي قوله وثواب النفقة
في الحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او المثل والثواب ليس شيئا منهما ولا يقضي تعديل الاركان الفائت في الصلوة
ولا صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل
مثل ولا يوجد نص ورد مع الاصل بان يقضي صلوة معدلة الاركان او يقضي نفس الركن بصفة الاعتدال

ويقضي دراهم جياد وهو ايضا باطل لانه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول و
قلب المعقول فقلنا بالوجوب احتياطا لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا
مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير
عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تمحو سيئته فيكون القول بالوجوب احوط يرجى قبولها ولهذا قال
محمد في الزيادات في فدية الصلوة يجزيه ان شاء الله تعالى وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اي
قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية
يثبت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بالاحتراز
الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من
اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة
الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق في
الوقت لم يعمل بالتعليل المظنون ولم ينقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد با
لتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان
استهلكت المعينة او لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل
معناه فقوله في الوقت في معرض النص متعلق بقوله لم يعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في
الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح لم يبطل بالشك اذ باحتمال ان يكون الاراقة اصلا
وقد قدر على المثل في ايام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم
فقدر على الصوم قلت لان كون الاصل في الشيخ هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر
يتيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب
والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفائه لان استواء اعالي البدن موجود
في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء ينقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما
لفظ فخر الاسلام والبيع اي وكتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف
قبل علفها بتاوما بارد الان الرد يقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل با
الامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الوجوب بحسب الحقيقة كرد المغصوب
وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع
كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان
الشرع جعل المؤدي عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل
القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا
الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين
المؤدي مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على الاداء اذ لا معنى له الا تسليم

مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة
او باعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى
في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة
وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض
ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا وما قيل من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم
المال الى رب الدين صار دينا ذلك في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر
لان قضاء الدين ح لا يكون تسليم عين الواجب وهو ظ ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة
رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق
وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل والقاصر نحو
اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان يستهلك في يده مال الناس
فتعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب وغصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما
عن ذلك فسلمه بانحاث هذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف
الذي وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض
القبض عند ابي حنيفة حتى كان المشترى لم يقبضه فيرجع بكل الثمن على البائع لان يد المشترى زالت عن المبيع
بسبب كان نازلا في يد البائع فهو مستحقه في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهنا
استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم
فالمشترى لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت
ما بين القيمتين من الثمن وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا في لفظ هلكت ولفظ
التسليم اشارة الى ان الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب وكاداء
الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد
فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين
ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون
بالجياد وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا
يرجع على المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وههنا اداء باصله اذ لا مثل للوصف
منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان
المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتاديه
الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما نعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل
قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظ العبارة والاداء الذي يشبه القضاء
كما اذا تزوج الرجل امراة على عبد له هو ابو المراة يعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء

بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمراة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه
فان لم يقض القاضي بالقيمة على الزوج الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث
او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المراة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق
المراة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل
العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه
ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المراة لكونه عين حقها مع قيام موجب
التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه
الى المشترى اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فلم
يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج
يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات
صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة
المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المراة في العين
فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها فيه قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء
ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء فيه بقول الزوج مع اليمين كا
لمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود اذا كان القضاء بقول
الغاصب مع يمينه بخلاف ما اذا قضى القاضي بالقيمة بتصديق المالك او باقامة البينة فانه
لا يعود حق المالك في المغصوب بل هو للغاصب لانه تم له الملك بسبب اتصل به رضاء المالك
حيث ادعى هذا المقدار دخل على بريرة هي مولاة عائشة رض من بني تيم ولا يحرم الصدقة
على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي صلعم
ولان حكم الشرع دليل معلوم على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين
هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه
على بعض المكلفين وبحله للبعض الاخر انما هو الشيء مع وصف مملوكية والكل يتبدل بتبدل البعض
الاجزاء وعلى ظ عبارة المص مناقشة لا يخفى وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة
بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد وصف المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات
وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة ومن الاداء القاصر فصل
هذا المثال عن الامثلة السابقة وافرده في ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام رح
ان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب منه طعاما فقدمه الى مالكه واباح له اكله فاكله جاهلا بانه
طعامه الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرا به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي خلافه ولم يوجد
في كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا

ولا يخفى ان ما بعد ما ثبت ان المنافع غير متقوم ليس للخصم ان يتمسك بذلك لان
الكتب عند ابي حنيفة متقوم والمنافع غير متقوم فيكون عينا عنده لا عرضا
وعلى كلام السائل اشكال وهو انه لما ثبت كون المنافع متقومة بنفسها
لزم ان يكون في عقد الخلع خال الحرز دم فكيف يقول انها ليست بمتقومة
فيه لو كان المنافع في نفسها متقومة لما تخلفت ههنا عن التقوم فتثبت

بخبزه او لحما فطبخه لا يبرا وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرا عن الضمان بالاتفاق وتمسك الشافعي بان الغاصب مامور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهي عنه فلا يكون اداء مامورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي والشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه تغريرا للتغرير المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وفيه انه نكتتان احديهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهيا عنه والاداء مامور به ومنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والبراءة لا يحصل الا بالاداء المامور به ولنا انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للتغرير ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل ازال الغاصب يدا مطلقة بجميع التصرفات وما اعاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عار ونقيصة فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا ثم قال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرا الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء والقضاء بمثل معقول قيل يجري هذا التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل في قطع اليد ثم القتل اما ان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطا وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام مذكورة في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء وعندهما ليس للولي الا ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعديا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا كان قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم والقتل قد يمحوا اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا تصور للاتمام

92

للاتمام والسراية بعد فوات المحل وعند ابي يوسف يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمة اخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي تضمن بالمال المتقوم وتوطية لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم يكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة والملكية عند الشافعي فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا ينقض الابيض والابيض وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر ولا يخفى ان انعدام الالوان في كل ان وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل ان وقد سبق انه سفسطة اللهم الا ان يختص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال تقومها في العقد يثبت بالرضا منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد عليه متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضا قلت لما اشتمل العقد على الرضا كان التقوم بالرضا تقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات اصل المدعي وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل يثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصح مقيسا عليه واما

الثاني فلوجود الفارق وهو الرضا فان له اثرا في ايجاب المال في
مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين
موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بانه
يكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني لوجود الفارق لانا نقول
الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمال لا مقابلة غير المال با
لمال لتحقق الاستيفاء المقصود في قضاء الحوائج بكل منهما والرضا
انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم
متقوما فيختص كل من القياسين بمانع وهو ان في استيفاء
القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر
ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر
القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي
حيوة اولياء المقتول وابقائه حيوة للمقتول وبقاء لذكره وهذه
المعنى لا يوجد في المال وانما يثبت في الخطاء على خلاف القياس ضرورة
صيانة الدم والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا
تزوج رجل امراة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة
كالابل في الدية والغرة في الجانبين وهنا جهالة في الوصف لا في
الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما يبنى على المسامحة كا
النكاح وان لم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم
قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء
لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه
الا بتعينه ولا تعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه في تعيين
الوسط الواجب في العقد ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا
عنه فان قيل فينبغي ان يتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة
فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر
عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد
كانه احد الشيئين فيخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المراة فايهما ادى
يجبر المراة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب هو الاصل الوسط وذا
يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها براسه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم
لما سبق على ما قررنا اذ مجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يحقق اصالة البدل وهو القيمة بل غايته تحقيق القضاء فانه
الاداء قوله

فصل من قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر با
لفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب الخمر على سبيل الالزام امر لغة
وقد اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه يثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى
انه يثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمص قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول
بانه لا بد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا
لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا و
معرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن
والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به
وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عنه ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره
ونحو ذلك ومن مهمات مسائل المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه
جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة
البحث عن ان افعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن وهل يحكم العقل بحسن بعض الافعال وقبحها وهل يكون خلقه
ومشيته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما يتعلق به النهي
يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح
وفي ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها اصل الفروع كثيرة وفرع
لاصل عميق صعب الاطلاع عليه معتبر الوصول اليه وهو مسئلة الجبر والقدر المذكور
الذي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المترتبة بالقوة الفكرية للوصول
اليها ويجاريها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن زل
قدمه في البوادي او ضل فهمه في المباحث فقد يرجى عوده الى طريق الحق او عذره بالعجز ومن غرق
في بحره ولم يتنبه للخطاء في مقدماته فقد هلك بمنزلة الجماد لا ارادة له ولا اختيار له والقدر تفريط
في ذلك بحيث يصير العبد خالقا وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير
العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاده الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق الثابت في نفس
الامر هو الحق الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر
ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي عما يشبه الحق وليس بحق
قوله وفقنا اي جعلت وافقا عليه ووفقت اي جعلت الاسباب موافقة لايراده فالاول من
التوقيف والثاني من التوفيق قوله اعلم ان العلماء تحرير للمبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو
الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح

وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق
المدح او الذم والثواب والعقاب شرعا انه نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو
ولهذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث
فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او الصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن
الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار
ومنها ما لا يدركه الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم رمضان وقبح صوم اول من شوال فانه لا سبيل
للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن و
القبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل
وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن
او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب
على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من
تحققهما ليثبت مذهبه كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل ولا دلة اخرى على مذهبه مستغنية
عن الامرين قوله لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده اي عند الاشعري والمذكور في كتب
الكلامية انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على
الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منهيا
عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح
والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهي عنه فانما هو في افعال
العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمأمور به على ما
مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبيح ما نهي عنه و
الحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل البارئ تعالى وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبح تفسيران
احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا وعقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر
العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر اي الذي ان شاء
فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لهما ان يفعلاه فلا يكون حسنا بل لا يكون
قبيحا فلولم بعيد لا ينتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف
الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين
الحسن والقبح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب
والمباح والقبح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام و

والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور والذي لا يعلم
حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني
ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه
او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون
واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان
المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون
واسطة وان لم يتعرض له المصنف وللقائل ان يقول ان اريد بحاله ان يفعله او لا يفعله ما يجوز ان يفعله
وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان القادر العالم
بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة
التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن التفسيران
القبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه لما ذكرنا فهذا الحكم ظاهر هذا الكلام
مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر
الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على ان
فعل العبد ليس باختياره ولا تعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا
المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر
ثم ما ذكره المصنف في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب فقد اعترض بوابة منعهما وعدم تمامهما اما
الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر
بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس
بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا
ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر
فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا
بالجوهر اذ هما معا في حيز الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز وايضا
معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض
فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر
مشروط بقيام الآخر به وضعفه من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير

احدهما ممنوع تارة ويسمى محلا والاخر تابعا وبيسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض
بهذا المعنى بل هو واقع كاتصال الحركة بالسرعة والبطؤ وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا
المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل تابعا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر
الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون
مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة
كالممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون
ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو ثبت وجودية ما دخل
عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان
الوجودي بعين ما ذكره من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك الالزام
لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان
قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يبعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات
كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا
بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور
عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائز الوجود والعدم فان افتقر الى مرجح ثم المرجح
يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر
الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي
والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا جهة للتخصيص
بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المص وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من
الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما تمكن فيه من الفعل والترك
وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف
على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نم لزوم الرجحان من غير مرجح فان
نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد
للاتفاقي من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه هو اذ الممكن لا يقع بدون علته ولما كان ههنا
مظنة ان يقال لا نم انه اذا وجب الفعل عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن
ذلك المرجح باختياره او نفس اختياره اشار الى الجواب صفة محققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل

بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا
نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركة الاخذ والمرتعش
فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل البارئ
تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح شرعا لان
التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار
سواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان
معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح
هو الارادة يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان العلوم ضرورة
هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعلية قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة
الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل
كاف في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه
اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما اذا كان الموجود
هو الله تعالى فلهذا قال المص انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفي منشأ الغلط
في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدون حقيته والذين لا يعتقدونه يقينا والمص اورد
المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد
بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه
اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وتحقيق ذلك على ما
مهد مات قوله المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به
كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام او تسخن فحصل له صفة هي الحرارة او تحرك فحصل له حالة هي
الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو
المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كاحداث الحركة وايجادها فانه امر لا يوجد في الخارج فانه تحريك كايقاع
الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاع القيام او القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل
للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل بالمصدر ويكون وضعا كالقيام او كيفية كالحرارة وغير
ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر
وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلاثة الاول انه لو كان موجودا

لكان له موقع فيكون له ايقاع ولايقاع ذلك الموقع موقع آخر وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول
لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبداء اي العلة في امور
موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع
الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدا لان استحالة التسلسل في
جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف التسلسل في جانب المعلول فانه لا برهان
عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا
واحدا ان يوجد امور متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهية العقل قاطعة باستحالة
ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع اثر فعله اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه
بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم بالوصف لكن يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل فافهم
الثالث وهو الزامي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج
على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية
مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل
العمدة في اثبات هذا المط هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث
ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يتعلق المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد
لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها اي بالنظر الى وجود العلة واجب
وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة
موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما
يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة
والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال ولذا قال والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجدة
ولما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع
اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احديهما قولنا
كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف
عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت
الجملة لم يمتنع الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا بط لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف
عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم بط اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة

الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا فاما
بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون
بعض الموقوف عليه موقوفا عليه هذا خلف وبيان اللزوم ظ واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق
قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان
العام وهذا بطلان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال
واللازم بط لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده في تلك الحالة
اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر او لا والتالي بقسميه محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف
عليه جملة لبقاء شيء آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى
مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم
وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة مح بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق
جملة ما يتوقف عليه وجوده مح فوجوده واجب وهو المط فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير
مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر ايا مغاير لذات الممكن فلا نم لزوم ذلك على تقدير
عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة مرجحة علته ان المعلول
لا يجب معها الا بانضمام ترجيح الفاعل لها ونحو ذلك اليها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول
مع علة الموجدة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نم استحالة ذلك بل هو اول المسألة فجوابه ان المراد
هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ثابت في حالة الوجود وان تحقق لم يكن المفروض
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منفيا في حالة العدم وان لم يتحقق
لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر ان بهذا التقرير [illegible] في عبارة [illegible]
زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء
الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات
ففساده ظ لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا يناقضهما فلا وجه لقولكم والا
امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم
استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم
عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل
المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود

المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته باحد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها
وح يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المص مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن و
الحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متاخر عنهما
وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه
وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى
جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته من غير
ان ينتهي الى الوجوب وح يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما
يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولويته لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه
ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان بسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود

قوله

عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض وجه جملة ما يتوقف عليه الوجود وهذه القضية وهي
احتياج كل ممكن الى علة بحيث يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق
عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني الهاتفي كونها اولية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين
فانهم ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل
السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تع اياه بارادته واختياره اي وقت
اراده فالله تع مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم

قوله

المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول واعلم قد اشتهر
فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره من العلة ولاحق
وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج من حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب
لم يوجد اصلا وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود
والعدم واعترض عليه المص بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون
المتقدم موجودا في زمان قبل تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو مح بالضرورة
وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل والعلة على
المعلول فهو ان يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة يحتاج الى وجوبه على ما هو الظ من كلامهم فهو ايضا باطل لانه
ان اريد الاحتياج في العقل نظرا ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج
وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا

وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة
ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود
الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر
من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة
التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا خلف والحاصل ان كون الوجوب اثرا
للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود
اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثر الشيء وجزءا منه وقد يثبت الاول فينتفي الثاني والجواب ان المراد بالسبق
الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد
لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة
التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو تاكد الوجود
فكانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب
علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة
الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة
فهو مم فان من العلل الناقصة ما اذا تحقق في تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا شك
في ذلك مع العلة الناقصة او التامة فاراد المعية الزمانية ولان المعلول متاخر عن العلة بالذات
لا محالة ثم العقل كانه تنبيه على منشاء الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا
علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الاخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين
لطلوع الشمس فالعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الاخر وان
يعتبر احدهما متاخرا عن الاخر من حيث انه محتاج الى الاخر ومتقدما عليه من حيث ان الاخر يحتاج اليه
كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات
مختلفة وهذا هو الذي يفهم له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود
ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود
يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة
التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما بمعنى احتياج الاخر اليه وايضا لا

حفا فإنه يصح ان يتم وجب صدوره فوجد دون ان يتم وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا ينفي السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة ايجاب يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم وان كان فان استقل بالكائنية فموجود والا فالحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان تكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد يلزم لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت ترجحا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجا[د] وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شأنها ان يرجح ما شاء متى شاء والحاصل انه لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في المبادئ فح ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شيء منها معدوما وما فقدمه يكون بعدم شيء من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الازمنة وهو مح وقد يقرر ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم ينته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما في الباب انه لا يدل على وجوده واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن هذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب ووجوده يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود

وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم بط لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمروا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما بط اما الاول فلان عدمه السابق قديم ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات و المعدومات فان قيل هب ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقرير يستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة واذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت جميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم فلا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه ح يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا كانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين بط اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال الجزء من علة وجوده او بقائه فينقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما ان يكون معدوما صار موجودا وسياتي الكلام عليه واما موجودا صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو مح وما يستلزم المح فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المح مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرض وجود

بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة
توقفه على عدم عمرو والموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هف لان ما فرضنا مجموع الموجودات
التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لا يجوز ان يكون بكر من
جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها محققة لكان زوال
عدم ذلك الجزء محققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما محققا
ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء ما يتوقف عليه وجوده
فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة هف لان التقدير
انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه
عمرو واذا ثبت بطلان توقف وجود زيد الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها على
عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية
التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي
يفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم
شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ينقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء
مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه
لا يكون الا بعدم الواجب وهو مح هذا تقرير الدليل على امتناع ترکب علة وجود الحادث من الموجودات
والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا توجب الا لزوم
وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء
وهذا لا توجب عدم ترکب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان يترکب عنهما
ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية وكيف لا
ان العدم المانع داخل في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع
اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت
انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز
ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر هو اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم
تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد
لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الى آخره مما لا دخل له في اثبات المط ويمكن تقريره بوجه

بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدوما
لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو اليها المستند
الى الواجب وهذا مح لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه
من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم
واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم ينافي الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث
الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود زيد المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا
محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد
الحادث اي وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة ففي اي وقت
اوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا
او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فينقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد
بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب
على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو مح وقد يجاب عن هذا السوال بان العلية تقتضي المناسبة
بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره ترجيحا بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود
المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب
وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب
وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس
بموجود ولا معدوم وهو المط فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود
الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند
الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيمتنع لامتناع بقائها الا ارتفاع شيء
من الموجودات التي يفتقر هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وح لا يتم البرهان على امتناع ترکب
علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امر لا موجود ولا معدوم اجيب بانه
لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين ما كون في مكان او وضع فينعدم ويوجد اين او وضع آخر
فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا يوجد حركة
اصلا فان الماهية الغير القارة لا يكون اثر اللموجب والذات التي يمتنع زوالها كيف توجب امرا يجب
زوالها فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر مستمر وان كان افراده بحيث يجب زوالها

قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية
اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون
المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع
البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نهج واحد في الامكان والامتناع
وههنا الطبيعة لكل فرد يقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد
فلا يكون المطلق معلولا للموجب ولا افراده ايضا لامتناع بقائها كذا ذكره المص وهو لا يدفع ما ذهب
اليه الفلاسفة من استناد الحركة الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا
المقام موضعه علوم آخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان
الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امرا محققا
موجودا والا احتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدا في الامور الموجودة ويمتنع كون
ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل
اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدا
المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان
العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا واصدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى
انه لم يوجد القتل لكنه ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا في
الخارج فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا
يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا
واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان
كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود
المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث عن موجودات ومعدومات وقل
سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي انا اورده
على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تميز فكيف ينسب الى الشارح وهو علم
التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال
ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او
مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة

معدومة لان المراد بالمعدومة نقيض الموجود اي ليس بموجود ولا يخرج شيء عن نقيضين قلنا للامور اما
ثابتة فيكون موجودة او لا فيكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او
معدومات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب
بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله اما
ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو
امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار وغير ذلك من الاضافيات فان جعلتموها
داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى العلة المستندة الى الواجب حتى يلزم من
انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من
شانه الايقاع في اي وقت شاء من غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين
واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم
الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم
بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا مدخل للعدم في مفهومها كالا
لابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها
لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلقت الارادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في
الموجود يندفع لزوم قدم الحوادث وانتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات
محضة الا انه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة
افتقاره الى عدم المانع واعلم اني لو لم ازد في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا
السؤال والجواب لكفى فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا على اتعاب النواظر والاحداق واني
لو اقتديت بالمص بالاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام فثبت
اي لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحوادث على امور ليست بموجودة
ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استناده الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب
بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر من الشيء بطريق
الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم يكن منتفية في شيء من الازمنة
لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي في شيء من الازمنة فان قيل

يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام فى تلك الامور كما فى هذا الحادث ويلزم قدمها
فثبت هذه الامور لا يستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب
بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة
الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم
الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب فيه لا استناد الموجودات الى
الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذا افتقرت تلك الامور الى الواجب قصدورها عنه اما
ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع
الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور فى موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع
الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد بل لان العقل
جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة
التسلسل فى غير الموجودات ومنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول
بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند المعقول واجدر بالقبول فانا
نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوى الايقاع واللاايقاع
بالنسبة اليه ولا امتناع فى ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه
ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى
وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وقوع للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهى
الحالة الثابتة للمتحرك فى كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع
لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة واللاموجودة واللامعدومة اعنى الايقاع
فلو لم يجب وجودها حينئذ كان رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والحاصل
انه انما يجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامور
اللاموجودة واللامعدومة كايقاع الحركة وبين الامور الموجودة كالحالة التى هى الحركة فان الاول لا
يجب مع علته التامة والثانى يجب قوله واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايجاد
والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه تعالى فاعلا بالاختيار
اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك
فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة

العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام
الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات
ويلزم قيام الحادث بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات
الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه
حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب
بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان
بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة
واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من
عدم وجوبه المحذور اعنى الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود
للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثانى فلان هذه الامور لا يمكن استنادها
الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم استنادها
اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا بالاختيار وهو المطلوب قوله المقدمة

المقدمة الرابعة

الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اى
الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهى غنى عن البيان واما ترجيح احد المتساويين
او ترجيح المرجوح فجائز وواقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون
ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوى او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخيران
اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد
ترجيح واما الثانى فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء

الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اى اثبات الرجحان اما ان يثبت الرجحان
الذى هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو مح مطلقا واما ان يثبت
رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح اخر وهو لا محالة
يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث
الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح فى الجملة بمعنى
انه لا شئ من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهى الترجيحات
لجواز ان ينتهى الى ترجيح المساوى او المرجوح اى الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان
المدعى بطلان انحصار الترجيح فى ترجيح الراجح بمعنى ان ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح
فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوى او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار
الترجيح فى ترجيح الراجح ثبوت انحصاره فى ترجيح المساوى او المرجوح قلنا مراده انه
لا يكون الترجيح بالاخرة الا للمساوى او المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح
المساوى او المرجوح الثانى ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن و
مرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعنى عدم علة الوجود فانه علة للعدم
فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوى نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة
الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين
على الاخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان
قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح بلا مرجح قلنا الارادة والاختيار
لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب
بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك فان قيل الترجيح يستلزم

تقرير السؤال ان المدعى ان كان بطلان ترجيح الراجح الدليل ترجيح فى الجملة بمنع انه لا افراد مطلق الترجيح فدليل لزوم عدم تناهى الترجيحات لجواز الانتهاء الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح المساوى او المرجوح

الرجحان

الرجحان ضرورة فترجيح المساوى او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة
قلنا الممتنع هو رجحان المساوى او المرجوح ما دام المساوى مساويا والمرجوح
مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعنى الرجحان وعدمه وعند ترجيح
الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان
وجعل الشئ راجحا واخراجه عن حد التساوى فضلا عن المرجوحية قوله
وهو اى القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان
بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبنى على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه
لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فلا بد له
من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفى الممكن بلا مرجح فننقل الكلام
الى موجده فاما ان يتسلسل وهو مح او ينتهى الى الواجب وهو المطلوب
وبهذا يظهر صحة ما ذكره المص من ان هذا الاستدلال انما يبتنى على
بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين
باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى
موجد ويتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها او
الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم
وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو فى ترجيح احد المتساويين
من غير مرجح لا فى ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة
قوله مع انه يعنى يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتنى على
بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج فى وجوده الى
الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب

اى ذات الصانع

لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول و الدور نوع من التسلسل بناء
على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول
الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على
تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده
من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه
القضية وان لم يذكرها في اللفظ قوله والظاهر ان المتكلمين في
مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المثال
سندا للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من
السبع ليسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى
قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب
على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية واما
ما ذكره المص من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج
عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان
السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف
الحكم فيه واثباته عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم
المرجح فيه قوله على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع ولبيد اثباته
يغير نقضا لدعوى الحكماء وتقريره ظ والحاصل ان القول بالاحتياج
الى المرجح في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختار
الهارب مرجوحا مؤديا الى مهالك وسباع اكثر فيبقى الاحتياج الى مرجح

يجب

يجب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان
فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم
العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون
راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المص بطلان
الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت
المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل
واختياره به يصير احد المتساويين راجحا ليؤثره الفاعل قوله فعلم مما تقدم
انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين واختياره بل هو واقع وانه لا امتناع في
ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود
الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء
وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود
بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه ح يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود
راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان
بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن
بلا علة الوجود مح كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود مح قوله اذا عرفت
هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على فعل العبد ليس باختياره
ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند
وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء
يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث

والالايقاع كالايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اى عدم اختيار العبد
فى فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظ اذ الجبر
انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه
فى المقدمة الثانية الا ان اثبات المط اعنى عدم الجبر على التقديرين اقرب
الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شئ من التقديرين واما على تقدير
توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل وباختياره
قولكم تنقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره
فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار
الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عنده وجود المرجح لجواز توقفه على امر
ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام اى وجود جملة ما يتوقف عليه
لا ينافى التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل الكلام
الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل فى الايقاعات
بناء على انها ليست موجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل
بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظ لما مر
من ان استناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق
الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار والايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار
الفاعل فهو يختار الايقاع اى وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان
اريد الثانى اى الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق
الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود

للايقاع

للايقاع وانما لم يشر المص هيهنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق
عدم الوجوب اعتمادا الى ما سبق فى المقدمة الثالثة قوله فلان
جنح الى اثبات ما هو الحق قد ورد فى الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة
والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم
القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى والفرق قائلون بان الله تعالى
يخلق شيئا ثم يتبرء عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالق الشرور
والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين نسب القدر كل من الطائفتين
الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفى الجبر والقدر واثبات امر
بين الامرين وهو ان المؤثر فى فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد
لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثانى فقط ليكون قدرا والمص اورد على
ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا
فى بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفى فى وجود ذلك الفعل
اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التى من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب
التى من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد
وقصده الجازم بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد
ولا يخلقه بدونه وباقى الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل
ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعى و
سلامة الالات لا ينافى كون العبد هو الموجد لفعله الاختيارى لجواز ان
يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل

حتى لو اراد العبد شيئاً واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد

لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعل بخلق الله تعالى على ما هو المدعى

قوله وان لم يكونا صادرين عنا لا يكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام

غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول

المراد وداع يدعو الى تحصيله لما يعقل او يتخيل من ملائمته وما ذكره من انه

يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشتاق اليها ليس

بلازم لان المراد من الاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به ان يصح

تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة

وبالعكس قوله وايضاً يفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وما لا

نقدر فان قيل كيف يستقيم هذا والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل والترك

قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الاثقال الى المركز

بالطبع في صورة الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا الفرق في

الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا نقدر

على فعله كترك الحركة الى البناء العالي وايضاً قد تجد في الفعل الاختياري

باعثاً عليه وداعياً اليه من النفس كالمشي الى المحبوب بخلاف المشي الى المكروه

قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في ذلك على الانبياء وقد

تواتر عن الاولياء ايضاً الا ان بعض الفقهاء ينكره قوله ثم القصد جواب

سوال تقديره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل

بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسلت الاختيارات فاجاب بان القصد

قوله الا ان بعض الفقهاء ينكره ... حيث انكروا كرامات الاولياء ... [illegible]

مخلوق

مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة

كالقدرة مثلاً لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عنده وجود

ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقاً لله تعالى

قصداً لكان العبد مضطراً الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة حكماً

التي من شانها التمكن من الفعل والترك وللقائل ان يقول لو كان الاستناد الى

مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافياً في كون الفعل مخلوقاً لله تعالى فلا نزاع

لاحد في كون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي

هو مخلوق الله تعالى وهذا لا ينافي كون العبد موجداً له ومؤثراً فيه والجواب ان

الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن في الامور اللاموجودة واللامعدومة

كالقصد مثلاً لا في الموجودة كما ان الحاصل من الايقاع والكلام فيها كما مر في

المقدمة الثالثة قوله برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان

ان للعبد صنعاً ما اي فعلاً ما بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود

ولا معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة وجود شيء او

بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان

وجود ذلك الشيء يجب عنده تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي تاثيره الاختيار

واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات

المستند الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجباً واما الثالث

فلان ذلك العدم ان كان عدماً سابقاً فهو قديم لا صنع للعبد فيه وان كان

عدماً لاحقاً توقف ذلك على زواله جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء

الكان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته والكان
زوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شئ
وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان
صنع العبد لايكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لايجب بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب والا لخرج من صنع العبد فلم يتوجه لصنع العبد اثر في [illegible]
امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع
والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشئ الموجود
خالقا له لان ذلك الشئ يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته
وسلامة الالة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر الا موجود والا معدوم الصادر
عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق
الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرته الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور
وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب
يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به
القدرة ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل
ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صنعه في فعل قائم به هذا
ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه
مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من
شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة
باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته

لا ينازعون في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك
واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسألة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان
لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه و
صحته ونومه ويقظته وبعضها ما له قصد الى صدوره وصحة الصدور وغير القصد
اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره منه فصحة الصدور
واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور اذ لا بد ان ترجح احد الجانبين
على الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند
القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل
عن القادر من غير ترجح احد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان
الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وانما هو يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم وكل فعل
يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك
فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر
على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده
ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا تكون بقدرته وارادته دفعا
للتسلسل ولا شك انه عند وجود الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي
ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر
وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر
الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل
باسباب كلها مقدورة للعبد ومراده فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين ..... امرين

قوله ثم اختلاف الاضافات لا يجعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان
منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن
والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى
العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح
بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها
ويقبح من العبد كسبها قوله فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن
والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري
ولا شيء من غير الاختياري بحسن وقبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم
فلا لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة
الاولى والتفصي عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا
واعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان
ونقائصه بحيث يحمد عليها ويذم وادعاؤه التناقض في كلام الاشعري حيث جعل
كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح
بمعنى استحقاق المدح والذم في الدنيا والثواب او العقاب في الآخرة ولا ادري كيف
ذهب هذا على المصنف حتى ذكر سند المنع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعري على الترديد
والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في موضع ذلك هو ما ذهب اليه الاشعري من ان
الفعل ليس لذاته او لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا
المدح او الذم وفي الآخرة الثواب او العقاب بل كل ما الفى الشارع به او بدليله
على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به

ولا منع

ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف من تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديل
الاسجاع وتكثير الانواع فلعله عند الاشعري كصرير الباب او كطنين الذباب
والله تعالى اعلم بالصواب قوله في وراثه الصواب وراثه قوله وعند بعض اصحابنا
تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق
اول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى
فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب
تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان
بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق
ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني
ان وجوب تصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم موقوف على حرمة كذبه لانه لو جاز لما وجب
تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو النص المبني
على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او
بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه
واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه
ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه
عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في
الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله ودعوى النبوة واظهار المعجزة
فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم تكذيبه او بحكم الله القديم
الازلي بوجوب اطاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه
الصلوة والسلام لابد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي قوله وكذلك امتثال اوامر

النبي عليه الصلوة والسلام ان وجب عقلا فهو المط وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب
امتثال الامر بالامتثال الكائن بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب
بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب
على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق
ما قامت عليه الحجة القطعية في المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب
امر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات قوله فلان الاصلح
واجب لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور
الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى
شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل
بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة
واخراج من النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يقال هذا
مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان
الا بكتاب ونبي وعلى هذا المذهب لا بل قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب
كحسن تصديق النبي عليه السلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين
من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كاكثر احكام الشرع
قوله بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل من فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة
ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال
كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم
يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه

دائميا

دائميا او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه
فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى
ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد
بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة
وما ذكره المص اقرب والانسب تفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر
قوله ثم ذلك الشيء فقط ثم اشارة الى ان الشيء الذي لاجله يحسن الفعل او
يقبح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن
شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى الفس الاشياء او
بمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن قوله ويجب ان يعلم المركب المشتمل على
حسن او قبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او ببعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه
واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او ببعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه والمص
خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره
بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا
فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض
لجانب القبح والظاهر انما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا
لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه
وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح قوله وكذا القبيح ينقسم ثمة اقسام لانه
اما ان يكون قبيحا لذاته او لا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه
وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن والقبح يكون لذاته او لصفة
من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر

[illegible]

اراد بمين احوال الحسن يكون لبعض [illegible] ... القبيح ط

اراد بين احوال الحسن يكون لبعض اجزائه حسنا ولبعض اجزائه قبيحا ابو حسن ام قبيح ط

خارج غير محمول كالصلوة للوضوء قوله وانما اطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء المعنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات متشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها قوله والفرق بين الجزء قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن والقبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن والقبيح لذاته هو الانواع لا الجنس لنفسه قوله اما الاول اي المامور به الحسن لمعنى في نفسه فثلثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره اولا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمل بل كله يحتمل السقوط وقد يقال

[illegible]

لان المراد

لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا [illegible] الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فلهذا غيره المصنف الى سقوط التكليف وهو لا قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به بمعنى ان الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المصنف بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره قوله واعلم ان المنقول لغير ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزء من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار بدون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظاهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عليه الصلوة والسلام كان يامر بها ويكتفي بها ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة الوضعية

والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار
مع تمكنه منه مومن عند الله تعالى وفي حال الاضطرار يعتبر جهة الوضعية والتبعية
حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشيء كيف يسقط
ولا يسقط ذلك الشيء فيجيء جوابه ولقد اطال [illegible] النزاع بين المصنف
وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي
قسم العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه
هو الذي يقال له بالفارسية گرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على
ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها
وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي
وهم لحصوله للكفار ثم ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان
واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان وكثير من المصدقين
المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل
فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف
يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب
المقدمات ورفع الموانع واستعمال [illegible] الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو
ذلك وذكر المصنف ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا
حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن
ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق
الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر به بالفارسية

بگرويدن

بگرويدن تصديق من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل
لم جعلت الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف سائر الاركان ... اعمال
فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل
الروح فجعلت عمل [illegible] شيء من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان
بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان والاظهار لما في الباطن
بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان راس الشكر وفي التمثيل
بالايمان اشارة الى ان المامور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل
حسنه على ورود الامر به او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر
به مدرك بالعقل نفسه قوله كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق
الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط
ثم في الصلوة التي يحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها
بحيث لا يشبه الحسن لغيره ثم في الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال
سقوطها وعدم ركنيتها يشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها
تعظيما للباري تعالى وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها
بواسطة استحقاق المعبود ولذا لا تحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي
الحسن لعينها بل يوكده الا يرى ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره
والكفر بالله قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمصنف اراد
بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر
الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المامور بها ومنها ما يحسن لغيره

بما يكون المقصود الاصلي بالامر هو ذلك الغير لا نفس المضاف كالوضوء والجهاد
واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه اشبه الحسن بمعنى غيره
وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم
العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فخرجت بهذا الاعتبار في قبيل الحسن
لمعنى في نفسه فههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى
انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن
وثانيهما انه لا عبرة لهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود
بالامر هو نفس الافعال التي قد ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في
نفسها تنقيص المال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في
نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة
حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها
عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى امكنة
مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما
يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته
اليه ففيه تعظيم له واما الثاني فلان الفقير والبيت والمكان لا يستحقان الاحسان
والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة
والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق
الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق
الزيارة والتعظيم بنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس والمكان بحسب

الفطرة

الفطرة محل للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها
بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر
الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس
عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير
واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسائط لم تعتبر
لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض
بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد
لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد
واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم و
الحج فكيف تكون وسائط حسنا وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف
الامكنة ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل
لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلهذا صرح
المصنف بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في
انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الوسائط
هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف
قوله يرد عليه قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه
العبادات الثلثة وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في
حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر
خارج عن ذواتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل

الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه مامورا به كما هو راي الاشعري واما المص
فقد اجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل نستدل
بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لما ان الامر
المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر
به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى
وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا
بالمامور به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلا [illegible] بل الشرع
هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه
لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة و
نوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها ولا يشترط في هذا النوع
ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا
لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يوتى به لا على
قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع
النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول
والا فالاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب
المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن
لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني
وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شئ واحد كالوضوء المنوي
حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا

للصلوة

اجاب

بالشرع

للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء
اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به
والاتيان هو نفس المامور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى
حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني الهيئة الموقعة فارادوا
بالمامور به ما صدق بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به
ايقاعه واحداثه فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المامور به مع الكلام فيه
قلنا المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به
فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها
فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه فلا حاجة الى ما ذكر
من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا
منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست
جزءا من مفهوم شئ منها بخلاف الصلوة قوله يقتضي كونه عدلا و
احسانا لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا
قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب اجلا قوله
فالامر بالزكوة وامثالها دل على حسنها لمعنى في نفسها ولقائل ان
يقول لا نم انه امر مطلق بل العقل فيه قرينة على انه انما امر بها لدفع
حاجة الفقير ونحوه قوله وذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام
فضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتادى بالذي
قبله كالجهاد اي بالمامور به الحسن لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكنه

اى ذلك الغير يتادى بنفس المامور به والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتادى
بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وبهذا المعنى كونه منفصلا
فيكون مغنيا عن ذكره وظنوا ان ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر فى التحيز
والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف
يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه
قال واما قائم بهذا المامور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه والمامور به
المنفصل عنه وغير المنفصل قوله فلا يحتاج اى الوضوء فى كونه وسيلة للصلوة
الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة
لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قوله
كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذى هو اعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة
يحسن بواسطة الغير الذى هو قضاء حق الميت فالغيران امران حسنان
حاصلان بنفس المامور به اعنى الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة
فخر الاسلام انهما انما صار احسنا بمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك
معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام
الميت مما يتادى بنفس المامور به اعنى الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان
الانفصال فى هذا المقام بل ينبغى ان يبين عدم الانفصال بمعنى تاديه
بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين
تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير قوله ولما كان المقصود
يعنى ان المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم

فالكان مغايرا

فالكان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعى فلا شبهة له بالحسن لمعنى
فى نفسه من جهة كونه فى الخارج غير ذلك الحسن لمعنى فى نفسه وان لم يكن مغايرا
بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الحق تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى فى نفسه
من جهة كونه فى الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى فى نفسه فان قلت لم جعل
هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى فى نفسه دون العكس كالزكوة
والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الواسطة وصيرورتها فى
حكم العدم بخلافها ثمه وقد يقال لان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام
الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه (اى فى جواب السوال) قوله والامر المطلق عبارة
فخر الاسلام ان الامر المطلق فى اقتضائه صفة الحسن (من قوله ولا يخفى عليك) يتناول الضرب
الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المامور به وكذلك
كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثانى بدليل فحمله المصنف القسم الاول
على الحسن لمعنى فى نفسه والضرب الاول على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله
ويحتمل الضرب الثانى الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى فى غيره كالجهاد
وما يحتمل السقوط او يشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى فى نفسه كالصلوة و
الزكوة ففى الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفى الصلوة على احتمال سقوط
التكليف وفى الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله
الثانى وهو ان كون المامور به بمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الا على
كونه حسنا لمعنى فى نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف به و
لذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى فى نفسه من غير تعرض لعدم احتمال

الله تعالى

اى لانه قد عرفت انه ليس كان العبد
بعضه كالعكس الى باختيار العبد
فلا يرد ما قيل

اى لان لا يتغير سقوط
التكليف

وهو الضرب الثانى من القسم الاول

سقوط التكليف به الا ان المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضي
حسن المامور به لمعنى في نفسه من تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به
وذكر في شروح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما
يحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكاة
ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره
ومثل هذا غير عزيز في عبارة فخر الاسلام قوله والفرق بينهما هو ان المقتضي
متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق
الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به
ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المامور به
عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته قوله ولما لم يخاطب
المعذور بالجمعة معناه انه لم يومر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين
الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الاخر قوله فصل ذكر فخر الاسلام
ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن في شرطه
بعد ما يكون حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء
ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف
وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد
مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من
اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلذا افرد المصنف
لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اي لا يقدر

عليه

عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء
حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين
والثاني انه قد اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا
يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما
اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع والا لزم امكان كذبه وهو محال
وامكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز
والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري
بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد
في افعاله بل هي مخلوقة الله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل
لا تتقدم على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لامر لان استدعاء الفعل
مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع
قوله وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم
وقلب الحقائق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء
التام شاهد على ذلك والآيات قاطعة واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون
ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه من المكلف لانتفاء شرطه او وجود
مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع
في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع واخبر بذلك كبعض
تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل يكون من
قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليفا بما لا يطاق ام لا

فعند الجمهور هو ما لا يطاق يعني ان العبد قادر على الفعل القصد اليه باختياره وان لم يخلق
الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير العبد في افعاله الا هذا على ما سبق
في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه المحال
وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا ووقوع الكذب في اخباره فايمان ابي جهل
محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى
بعدم ايمانه لا يخرج عن الامكان اي عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له
بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غايته ما في الباب ان الله تعالى لا يحدثه
عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان الابقاء على الامكان الذاتي
غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تابع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب
الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة
ان علم الله تعالى يتعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شيء من
الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور وتقابل ان [illegible] يمنع كون العلم
تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في
الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون ومع يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا
صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة
العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوع ويكفي في الجواب ان
الوجوب والامتناع بواسطة علم الله تعالى واخباره لا يوجب كون الفعل غير
مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته
فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد تقرر

في تقرير الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه
في انه لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا
عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص الا بما قيل ان التكليف
بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا
التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه قوله وعنده اي لو كان التكليف
بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم
ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على ما ذهب اليه الاشعري
في ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ
الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم قوله ثم عندنا يعني ان عدم جواز
تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده
ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون
التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف
عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب
وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز
صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق
العذاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف
بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف
ما لا يطاق تفضلا عن عباده واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فنقيل

فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه تركه تفضلا واحسانا قلنا فح لا يثبت عدم الجواز
وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس
الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط
بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة واجيب بوجهين ان التكليف هو بوجهين
طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما تعرف من ان نفس وجوب الصلوة
هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف و
وجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الاول الثاني
ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني
ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد
ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا
يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان
المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه قوله لانه قد ينفك اي قد يوجد
نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فح لا يحتاج الى وجود القدرة التي منشأ
الاحتياج اليها هو الاداء وهذا مصادرة على المطلوب قوله من غير حرج غالبا
قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون
الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين
الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون
كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث
نادر قوله وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى

لان

لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل
فاشتراط سلامة الاسباب والالات قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى ومنة قوله
فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء
ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني
على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت
لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور قوله كما في مسئلة الحلف على مس السماء وهذا
بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق
المحلوف عليه ثم اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد في الماضي موجودا فيه
اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله قوله فاما القدرة الحقيقية فقد اختلفوا
في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير
مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة بعده
المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل في الزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج
الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني
جميع ما يتوقف عليها لما مر في فصل الحسن والقبح فلذا قال ان القدرة التي شرط لتقدمها
على وجود اداء العبادات هي سلامة الالات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة
لجميع شرائط التاثير فان قيل يجب ان التكليف مشروطا بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة
لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان
الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير
مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف

الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المامور به لعدم التكليف به دون المباشرة والتحقيق انه
قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة
بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته
وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع التكليف بما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل محالا لا
يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون
علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط
عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قوله اونقول جواب ثالث من دليل زفر
حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب
قضاء الصوم في المريض مع عدم وجوب الاداء قوله ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا اخر عن
دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب ببقاء الواجب بالسبب السابق
وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو
حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فمستغن عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها
وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها
فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المط ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع
لان هذا ليس ابتداء التكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما يجب
بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزمه
في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك
ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان
ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المواخذة في الاخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء

الاثم

الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين
الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوبا بنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا
يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر اخر يكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير يبقى
الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره في حق المواخذة وكذا الصلوة بعد فوات
القدرة تبقى في الذمة بتوهم حدوث القدرة قوله لان الزاد والراحلة دليل على انهما
من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الالات
التي هي وسائط حصول المطالب فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الالات
والاسباب على ما زعم المص قوله والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة
العبد على اداء الواجب والاظهر ان يقال اليسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان
بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت
في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة
فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به يسيرا حيث لا ينتقص به اصل المال وانما يفوت
بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا
محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط
الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء
بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ
جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته
بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم
بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه

لم يشرع الا بتلك الصفة ولهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان
ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور
بدون اليسر قوله فلا يجب بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى
هلك ماله لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي واما اذا لم
يتمكن بان هلك ماله كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاستهلاك
بان ينفق ماله او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان
فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي
عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية
تقديرا زجرا على المتعدي ورداً عليه لما قصده من اسقاط الحق الواجب عن
نفسه وتضرر للفقير قوله وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لا
يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب
من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة
بسلامة الاسباب والالات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم
يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان
يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من
العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في
اليسر وهذا معنى قوله ونسبته ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين
ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه
لبقاء الواجب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر

فلا

فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب
قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي
هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض
وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله ويشترط
بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه
للتفريع قوله لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم
كما في ظهر الغيب وظهر القلب او هو كناية عن القوة اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي
عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى للاهلية وجوب الزكوة تارة
بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب لا لنفي الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة عن
الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء
الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في
الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا
يتوقف على الغنى الشرعي فهذا جمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف
اهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة
الحسن يتوقف على الغنى الشرعي اذ الغني من حيث الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر
والجزع على مكائد الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المامور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي
الى الجزع المذموم في الاغناء فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين
قوله عليه الصلوة والسلام افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا
للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير

على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان حملته نفيا للفضيلة وهو لظ مسلم لقوله عليه الصلوة والسلم خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويخرج الى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتاييد وتوفيق الهي في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويصبر عن التكفف الكان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضي الى ابطاله بالمن والاستكثار ان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور قوله ولا حد له اي للغنا لانه بكثرة امور وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغني في النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شي قوله لانه التخيير يعني ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كخاصة صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد وانه لا بد من الاداء البتة قوله لان في اي كون المراد بعدم وجدان الماء هو العجز في العمر مبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في اخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة والاستقبال قوله حتى ان تحقق القدرة المراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق قوله الا ان اي ههنا غير معين بهذا الخ الجواب عن اشكال آخر وهو ان

وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابته مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون دون الزكوة واعلم اعترض المص على قوله لم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا اولا بانه يؤدي الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة الى خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بالالزام انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا لاشتراط عسر ايل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت هذا الحق على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه ونصاب المال اختياره في اختيار محل الاداء فعله حبس هذا المحل ليؤدي في محل آخر فلا يضمن لا يرى ان منع المشتري الدار الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلذا وجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال وانما يصير اليسر عسرا وبالعكس فليتامل انه اليسر لكل عسير في تقسيم المامور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حالة للمامور به في نفسه فلذا اصله فخر الاسلام في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الثلثة الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتنى عليه ادلة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت ولا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة واما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان حكمه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل يدل عليهما بالقرينة وصولا يعنون بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه للتراخي الا ان المص اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر التراخي بانه لا امر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم

ان الرجل مثلا اذا علم انسانا في غاية العلم وصار يسيرا عليه وبعد ونسي ذلك صار عسيرا عليه وعلى العكس

تحقيق هذا الكلام ان المشتقات المتصادقة مثل الناطق والضاحك والكاتب لا يستلزم تصادق ماخذ الاشتقاق فيها مثل النطق والضحك فلا يقع اليسر ينقلب عسرا لكن المشتقات يتصادق احدهما على الآخر فيصح ان يقع اليسر يصير عسيرا اللهم الا ان يكون احد الماخذين بمنزلة الجنس للآخر مثل المتحرك والماشي فانه يصح ان يقال المشي حركة مخصوصة
مبادي عبد القادر

القرينة يثبت التراخي لضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر كان لمعارض ان يقول جاز الفور والتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور ودفعها بان الفور امر زائد ثبوتي يحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدمي اصلا فيصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة في الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة او لا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارة والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه وقسم آخر مشكل حق التقسيم ان يقال الموقت اما ان يتضيق وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته وح اما ان يكون سببا كصوم رمضان او كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او يقال الموقت اما ان يكون سببا للوجوب ومعيارا للاداء اولا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس اما وقت الصلوة الى آخره الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت بشرائطه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اي زمان يحيط به ويفضل عليه وهو ظاهر وشرط لادائه اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا تم لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشرى مع ان النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي رضي وجود حاتم وفيه مناقشة لا يخفى وتغيرها اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث تصح في وقته الكامل وتكره في اوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف والشرط الا انه لا يمنع في كونه امارة السببية

نعم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببية لنفس الوجوب وتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب والاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقديمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا سببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقع احتمال الشرطية فلا تم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهي لا يكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قولهم الاستطاعة مع الفعل ولهذا اي ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبري ووجوب الاداء فانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما نفس الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء او

القضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى ياثم تاركه ويجب
عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض ونوم او نحو ذلك فالوجوب في
يتاخر الى زمان ارتفاع المانع وح افترقوا ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني
قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى
هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل
النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهما بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم
يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه
وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هنا الا تغير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين
الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره
وادعى ان استحالته غنية عن البيان وان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين
نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا
فعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالاكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك
الفعل والاخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في النوافل
البدنية على ما ذهب اليه اهل العلاق من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج اليت عبادة
عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان ورا تقارنها فالسبب يجب تلك المعاني ويشغل الذمة
بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي يحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك والسكون
من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال
النوم ما كان يوجبه في الوقت على النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختيار الوقت تخفيفا ورحمة
فان اختار للاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخر الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما
بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وضع
في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى
بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة
بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي
ولا شك في تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبديل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا

وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود
الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن
العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر
الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظ ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال
المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم و
الصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال النائم او الصبي بصلوة او مال يوجد في ذهن زيد مثلا
ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المحققون
الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما
اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة
المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم
الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه
الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم
انهما يفترقان في الوجود اما في البدني ففي صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان
وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة والصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها
من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي ففي الثمن اذا اشترى الرجل شيئا
بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا
بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب
السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري
من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع
وبعدهما كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه
جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما
يتوقف على وجوبه في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون
وجوب الاداء وكان بينهما فرق بانتظر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يقع
الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة
ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل واداء المال في زمان بعد

تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا ولا اداء عليهم لعدم الخطاب
فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمامور به قلنا بعد الشروع
بتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الراي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين
ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المامور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر
وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلق قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه وينتقل
الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة
ففي مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه
صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون الموجب
غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية منحصرة
في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على
ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل ان يمنع
عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حال النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب
بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والعجب
انهم جوزوا خطاب المعدوم على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب
الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء قال النبي
عم لما كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا
من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض يوم يقاتل المشركين اذا بين قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة
اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء فان المراد بالسبب الداعي لا الموجب المؤثر في حصول الشيء
يمنع صلاحية الوقت للسببية حتى لو كان السبب بذاته يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب
داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يسمى ايقاعا او غير ايقاع فلو
كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع
ثم اذا كان الوقت لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع
الاداء في اي جزء من اجزاء الوقت وقع على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض الاداء
ولا يعصي بالتاخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على ما سياتي والا
فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة
اما

اما النوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهو ظاهر وان وجبت في
الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع
اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببية منافاة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية
التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا
لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في اخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا
اخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب
لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين
الاول ولا الاخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود
والاتصال بالسبب فلا جهة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل المسبب ههنا
نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا
مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية
الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزاء
من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا
ببعض الاجزاء وهو جزء القائم المتصل فان قيل اذا اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقرر عليه السببية من
غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه وايا ما كان فلا انتقال قلنا لا نم انتفاء السبب عن الجزء
الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به انما المنتفي عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل
ان كل جزء سبب على طريق التعقيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع
ما يقال لو توقفت السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا
ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين ومدها في صلوة العصر
الى ان غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام لتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل
الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا قلنا لما كان الوقت كله لما ليس في موقعها الا معنى لسببية الاول الثاني
وعبارة فخر الاسلام ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد
الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل كالفجر وناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان
بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على ما يقتضي كلام المصنف
حيث صرح باعتراض الفساد وبالغروب على ما اشكل في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان الشرع

وسع العبد ان يقع الفراغ عن الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت
بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء
في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه لما ذكر في طريقة
الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء وتم
بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع
في العصر دون الفجر بلا اشكال وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة
بخلاف الفجر وبان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي المغرب خروجا عنها واما جواب المص ففيه نظر
لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على اداء الكامل متعذر عنده على تمام فعند الاتيان
بالعزيمة اعني شغل الاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشائخ الى ان ليس
معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع في كل جزء
الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا لا يرد السوال في العصر الممتد لان
الجزء الذي طرء عليه الفساد بالغروب بسبب ناقص ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت في حق القضاء
اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر
الغائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي
ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة وثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل
باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زال التشبه وبقيت سببيته فكان
الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر العصر كما ذكره شمس الائمة
وقد يجاب عنه بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد
ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت ولا يأثم
بالتاخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمودي في اول الوقت لا يكون اتيا بالاداء الواجب وبالمامور به لانا نقول
بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا
على الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت
هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك وهذا يعلم بطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط
من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اي اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك تعيين
جزء ادم بما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك

عفو

الفعل ذلك الجزء وقتا للفعل كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام
لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نقابل بخيار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة
اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين
بفعله وفي المخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما قيل في الموسع يجب في اول الوقت وفي الآخر قضاء
او يجب في الآخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد
او الواجب بالنسبة الى كل احد شيء آخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط
به وبالآخر لانه اي الصوم قدر بالوقت يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به بمعنى علم
به اي علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الادران بالمعيار اما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم
على ما ذهب اليه البعض فلا دخل له في المعيارية الا بتكلف ومثل هذا الكلام للتعليل اي الاخبار عن
الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان
الاظهر من مهنا شرطية فيكون على السببية ادل ولنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان
والاصل في الاضافة الاختصاص الكامل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر
وجوه الاختصاص لان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم
الوجوب بالذمة وهو وجود شرعي ومفض الى الوجود الحسي مقامه ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب
اما الوقت واما الخطاب للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض
في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب
لصومه لان كل صوم يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوة في اوقاتها
فيتعلق بكل سبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب شمس الائمة الى ان السبب
مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء
الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل
الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم
جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا يقتضي جواز الاداء فيه ليكن
اسلم في آخر الوقت وايضا قوله عم صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما
يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان
امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا ولان وجوب الاداء

عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لان المسافر رخص وكان وجوب
الاداء ساقطا عنه فصار رمضان في حقه اي في حق المسافر بل في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس
بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان وهنا روايتان روى ابن سماعة
انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية
فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل في رواية الحسن والاصح
انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق
النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت
انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر
في هذا الكلام نظر جوابه انه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة
العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام شمس الائمة في المبسوط
من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو او ماول بالمريض الذي يطيق الصوم
ويخاف فيه ازدياد المرض وقال زفر رح عطف على قوله يقع عند ابي يوسف وهذا ابتداء تفريع آخر
على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضره
النية فعند زفر يكون صوما واقعا من الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان دينا
باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكن اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى اي وصف وجد
يقع عن المامور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استاجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا
من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص
لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب
من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل اينا ما في درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند
زفر فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة او الفقير مديون او الكلام الزامي والجواب ان تعين الوقت
للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد وامساكاته عليه لانه يكون جبرا لعدم اختيار العبد
في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة
الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه
انه عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر ولا امساك بوصف القربة لا يتحقق بدون
النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل اذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر

آخر قلنا العدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما
ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختيارية لا جبرية انما نشأ من عدم تحقيق معنى الكلام ولما هبة النصاب
فانما صارت زكوة من جهة انها عبادة تصلح ان يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المعنى بها جزاء الله
لا عوض عن الفقير وذكر شمس الائمة ان معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب
بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع وقال الشافعي لما كانت منافع العبد على ملكه من غير
ان يصير مستحقة لله تعالى على العبد لزمه تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه
على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة اي عبادة لهذا
يختلف ثوابا وكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا
عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما تأدى فرض الحج بدون التعيين فانما
ثبت على خلاف القياس بفعل هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او مطلق النية ولو في الصحيح
المقيم والجواب انا لا نسلم وجوب التعيين لا انا لا نسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين
تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال لكونه متعينا
لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للايجاب وطلب الحصول
فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطا في الوصف بان نوى النفل او واجبا
آخر كما لا يتم زيد باسم عمرو قلنا المأتي الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من
ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتضى البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل
الصوم فان قلت الوصف لا نسلم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد هنا سوى النفل
فبطلانه مقتضى بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان
تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلنا اللازم احد
الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف
آخر كالفرض هاهنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء
وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية
النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن
نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن اصل استدلاله بانا لا نسلم ان وصف العبادة
يكون بقصد العبد بل هو الذي من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق

قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد لعلمه بوجوه
فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا
يكون بفعل العبد بل لوجود الالزام من الله تعالى ففيه النفل لو واجا اخر لا يسقط الفرضية الثانية
في نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس
باخ بناء على ان امه لم يلد مولودا اخر ظنا فاسدا   فيفسد الكل لعدم التجزي لا يقال صح البعض فيصح
الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجودي فيفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد
في باب العبادات احوطه   والنية المعترضة يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول
الاجزاء متعسر وحرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا
يطرا عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة يجعل باقية الى اخرها واما النية المعترضة
في خلال الصوم فلا يقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشيء انما يعتبر متقدما حكما اذا انتهى
حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا يعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتاخرة متقدمة
بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية
المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم يعتبر مقارنة لها تقديرا ولا خفاء في انه لما صح الصوم بالنية
المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه
من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه
بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم
على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلي فلا معنى
لتقدير تحققه قلنا كان المقتضي يجعل كالثابت تقديرا كذلك الاتي لانه بصدد الكون وايضا يجعل الاقتران
ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة والامساكات في اليوم شيء واحد
فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر ... حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر
بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن به النية وبعد الفساد
لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية في
الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالنية ... فيصح بنية بعد نصف النهار
قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل
والطاعة قاصرة في اول النهار لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب في

فيه خارج مخرج العادة فلا مشقة فيه وابتدا كمال الطاعة من الضحوة الكبرى   وفي التاخير ايضا
ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان
وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سوينا في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص
في موضعه كالعام في مواضعه وضرورة التاخير ليس من النادر الذي لا يبنى عليه الاحكام بل هي كثيرة
في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التاخير لا يختص بما قبل نصف
النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل النهار يترك الكل الى الخلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف
جميعا لفوات الصوم لان للاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار هاهنا هو
الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومي اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف
النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح
لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي   خلافا للشافعي والمختار من مذهبه على ما هو المسطور في
الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من
اول اليوم ينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع   ومن هذا الجنس يعني لو نذر صوم
رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا
انه من جنس صوم رمضان في تعين الوقت لذلك الصوم حتى يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتادى
بنية واجب اخر لان تعين الوقت للمنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق
الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الاخر فلا ينصرف
الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت فقد عد المنذور في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين
وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا مشعر
بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو
النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسما براسه فلا ينحصر الاقسام في الاربعة قلت ليس القسم الثالث
الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم
الثاني في تعين الوقت وفي بعض احكامه اقتصروا في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم
الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لان الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير
ذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء
في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث

على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط ولما النفل

جواب سوال تقريره ان عدم تعيين الوقت لو كان سببا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان

المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان

الامساكات الغير المقترنة بالنية يكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر

في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات فاذا صادفته قبل نصف

النهار نية ما هو من مشروعات الوقت وتعينا له انصرفت اليه ولاجل ذلك صح الفرض والنذر المعين والنفل

بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات ولما القسم الرابع من الوقت فهو الحج فان وقته مشكل

في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه

الظرف من جهة ان اركان الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة

انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو

فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف

يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع

واجبين من جنس واحد وعند محمد يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادرك

وكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول

كالنهار للصوم فثبت الاشكال فان قلت كلامهما في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب

في العام الاول حتى لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون

في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف ياثم بالموت

في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف بالضيق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام

الثاني وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع الضيق بالكلية فلهذا ياثم بالتاخير لو

مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح هي اعتبار

المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد احتراز عن الفوات يعني ان التعيين ههنا ثبت

لعارض خوف الموت لا لانه امر اصلي فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية

النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز

النفل جميعا لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقته وقيل لان

افعال الحج غير مقدرة بالوقت حتى ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون

من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت

لم يكن الوقت معيارا فان قلت اية فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم

والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت

ليس بمعيار من غير ان يكون تشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي

في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام في

بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله ثم لانه اهل للاداء لما كان اهلا للوجوب له

وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات لله ثم كان

الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل

مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب اهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا

مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطا فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف

يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان ام لا وقد يتوهم

ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة

هل هو شرط في التكليف بوجوب الاداء به ام لا ثم صورة المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر با

لفروع تسهيلا للمناظرة في حق المواخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يواخذون

بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين

ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ ديار ما وراء

النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر

الاسلام وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء

بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة

الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وكذا في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم

بالفروع انما هو لتعذيبهم بها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المواخذة

على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب بقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك

من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الآية دليلا على انهم يخاطبون بالعبادات في حق المواخذة

في الآخرة على ما هو المتفق وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس هو المواخذة في الآخرة على ترك الاعمال

بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك القائلين بالوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال ايضا وكذا

احاب عنه الفريق الثانى بان المراد لم يكن من المعتقدين لفرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد
بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لا حجة فى الآية لجواز ان يكونوا كاذبين فى اضافة العذاب الى ترك الصلوة
والزكوة ولا يجب على الله تكذيبهم كما فى قولهم والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون
الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حالة ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير
غيرهم ولو كان كذبا لما كان فى الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما فى
الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا تخصيص له بالمرتدين   واما عندنا فلعدم
الدليل على الفرضية فان العمومات الواردة فى فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو
الامر بالاعلام لا نفس الفرضية   ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير
الاتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المامور به بتحصيل شرائطه
فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما يكون على تقدير عدم تحصيل الشرط اعنى الايمان وايضا
منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان راس الطاعات واساس العبادات
فكيف يثبت شرطا وتبعا الوجوب بالفروع الا يرى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرمة
بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه يثبت فى ضمن الامر
بالفروع   وليس فى سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثانى للفريق الاول يعنى ان سقوط
الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادة واما
الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المواخذة لا تستلزم الخطاب فى حق وجوب الاداء فى الدنيا او ان المواخذة
فى الآخرة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المواخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر   وبحثه
ما مضى كان تنبيها على الخطاب مفيدا فى الصحة انما تبتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه
كيف والاداء عند الشافعى انما بسقوط تعلق الخطاب فى حق المؤدى   لقوله تع ومن يكفر بالايمان الآية
هو عند الشافعى محمول على من مات على كفره بدليل قوله تع ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو
كافر الآية وهى مسألة حمل المطلق على المقيد   عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات و
المعاملات عند الشافعى بل هو لتحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف فى كون العبادات من الايمان
والاستدلال الصحيح لا يتم انه خرج بقوله تع ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا فى
السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال النذر من الاعمال فيبطل بالردة
النهى هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف فى

فى انه حقيقة فى التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق فى الامر ثم النهى المتعلق بافعال
المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسى او شرعى وكل منهما اما ان يكون مطلقا
او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعى بما يتوقف تحققه على
الشرع والحسى بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير
توقف على الشرع واجيب بان المستغنى عن الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا
مخصوصا يتوقف على شرائط ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع
هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك فى الحسيات ايضا وصف كون الزنا او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع
فسره المص بما يكون له مع تحققه الحسى تحقق شرعى باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها
لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمال وان وجد الفعل
الحسى من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب
فشرعى والا فحسى   فيقتضى القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا
فنهى الله تع عنه لا ان الله تع لما نهى يوجب قبحه كما هو راى الاشعرى والحاصل ان النهى عن الفعل الحسى
يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اى لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره وذلك الغير
ان كان وصفا قائما بالمنهى عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهى عن
الفعل الشرعى يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعى بالعكس
وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة
كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى الله عن ذلك فى بعض المواضع فهل بقى فى تلك المواضع ذلك
الوضع الشرعى حتى يكون الصوم فى يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك
الوضع الشرعى فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهى قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافى الوضع الشرعى
والقبح الذاتى ثم الفعل الشرعى المنهى عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فبط وان دل على انه لغيره فذلك
الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابى حنيفة بط عند الشافعى وان لم يدل
الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فبط عند الشافعى حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابى حنيفة يصح باصله
لكن يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه   قلنا حقيقة النهى اصل هذا الدليل لما
قال محمد فى باب الرد على من زعم ان الطلاق بغير السنة لا يقع ان النبى عم نهى عن صوم يوم النحر انها
نا عما يتكون وعما لا يتكون والنهى عما لا يتكون لغو كما يقال للاعمى لا تبصر وللآدمى لا تطر وتحقيقه ان المنهى عنه

بجبان يكون منصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد مبتلا بين ان يقدم على الفعل
فيعاقب بين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود
شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم
والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطارئ وما وجدنا ذلك العرف
في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعم ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عم دعي الصلوة
ايام اقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا لزم ان احتاجه الى
امكان المعنى الشرعي وجوابه ظ وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما اسماه الشرع صوما وصلوة لا عن
نفس الامساك والدعاء والمص فصل الكلام بعض التفصيل وحال الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من
معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبانتهى
امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثل العبد
مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاما صيرورته عبادة فبالشارع ففي يوم
النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهي
ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشارع لا يسمى صوما الا امساكا
مع النية في الليل وجوابه انه لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى الغروب مع النية وهذا متصور
من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل
الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اي غير المعتبر في
الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات
المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا
يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع
بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا نقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة
وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كما
الحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل وان النهي جواب عن كلام الخصم استدلال
على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصلح الا الزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل
الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم
والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء

موافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه
بصفة الصحة فيثبت على الوجه الذي ادعيناه يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه الامكان ولابد
من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضى
وهو القبح على المقتضي وهو النهي بان لا يكون نهيا من المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم
ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا عبثا والبعض سلوا ذهب المتكلمون و
الجبائي وابو هاشم واحمد ومالك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي
ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لا بها بمعنى لا يجب القضاء والمختار انها تصح لا اشكال
المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورا به لتضاد الامر والنهي و
الجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس المامور به فهو حال اذ المأتي به لا يكون الا معينا وهو غير المامور به
ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المامور به فمسلم ولا نم ان المنهي
عنه بالغير لا يكون من جزئيات المامور به قوله هما متضادان قلنا التضاد انما هو بين المامور به والمنهي عنه
لذاته واما المامور به بالذات والمنهي عنه بالعرض فلا نم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي
وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال العبد خط هذا الثوب
ولا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا بكونه في ذلك المكان هذا الجزء القبيح
يكون قبيحا لعينه اي منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه ينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ووجود اجزاء غير متناهية
لامر موجود اتى به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج
ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينتقل الكلام الى قبحه
فعلم من هذا وقد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه بان يتركب عن
امرين احدهما حسن لعينه والاخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل
اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب
يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا
بها امرا مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تادت بها المامور به واما الرابع هو ما يكون منهيا
عنه لذاته ومامورا به بالعرض فلا يتادى به المامور به مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته وعند بعد
الشافعي الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في
العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد

اصطلاح ولا ذان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج عنه
وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره ام لا لان صحة الاجزاء والشرط
كافية فيها فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء في ان الوقت من
شروط الصلوة والصوم وقد جعله مجاورا في الصوم وصفا لازما كما سيجيء كالبيع بالشرط يعني
شرطا لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهي
النبي عم عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فبقي اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد
والحرمة فالشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا
المقام والربا اي كالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض وان نفس الربوا بيع او ضم مال
بمال من جنسه وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع
بالشرط لا على الشرط والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود
اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط
بمنزلة آلات الصانع فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله
او بقيمته والخمر يجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها يصلح الثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع
ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والضنة وصوم الايام المنهية اعني
العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة و
قهر النفس بمخالفة هواها وتحريضها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه
الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار الصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة
لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم
خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه
كترك السكوت فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينية ان النهي ورد عن الصوم
فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل
الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوائد الصوم ادل
دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات
الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة
الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول

دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع
بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات
الثلث بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا
ولكن صح النذر به اي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية في الاعراض
عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسم الله تعالى والحاجة على نفسه والحاصل ان للصوم جهة
طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى لو صرح بذلك المنهي عنه
بان يقول لله علي ان اصوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة كما قال الله تعالى على ان اصوم
ايام حيضي بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر او يوم حيض واما صوم ابيه او شتم امه فلا
فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالفعل وبالقول امكن
التمييز بين المشروع والمنهي عنه والمشروع ايجاب بالفعل وبالفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا
كما جوزوا بيع السمن الغائب الذي ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على الدهن دون النجاسة ولا
يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية
والصلوة في الاوقات المكروهة حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون
الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور
لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كا
لحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة كل منها صوم حتى لو حلف لا
يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه بكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد
مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو
حرام واجب الترك قطعا وان كان تقريبا انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه
الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف
الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى صلوة ما لم تجتمع ولم يتقيد
بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون للمضي حق
ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية
فكان المضي طاعة ومعصية والامتناع عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناع عن
معصية وطاعة وارتكاب المعصية وفي ابطال العبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا افسد ما فقد

فسد

وانما علمنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان لمعنى في غيره ... اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا مزية في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء ... البطلان بالوصف ... واذا لم يكن الضرورة قائمة ههنا يجري النهي على الاصل وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي نسميه فاسدا كما صح النذر به اي بصوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى واما ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر به لان النذر ذكر لا فعل فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد ثبت ... في الوقت ... وجب قضاها فلا يتادى به الكامل ... بالشروع بخلاف الصوم ... الوقت سبب للصلوة وظرف لها ... الصلوات في الاوقات المنهية وان وجب قضاها يتادى ناقصا ... العصر ... فلا يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة بالوقت ... توضيح

عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم فيها القضاء وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذا لا ضير في هذه الاوقات واما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتادى في هذه الاوقات صلوة كانت او صوما لوجوبها بصفة الكمال

الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما هو في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح بفتح لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الاخر والاخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصدور البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعل ركنا بخلاف الثمن ولما البيوع الفاسدة ... لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام وكذا اي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لا في ان النهي فيه لذاته اذ لا نهي ههنا لان قوله عم لا نكاح الا بشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لصحة النكاح ولما كان ههنا مظنة ان يتوهم ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال واثم فقد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جوابا عم واتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي يثبت الحرمة وينتفي الحل اجماعا فينتفي ضرورة ان الاسباب الشرعية انما يراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع لانه شرع للملك وحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان المنهي عنه لذاته والصوم عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر فان قيل ظاهر السوال النقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب وبالاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان يجعل السوال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان المنهي عنه لغيره وكل ما هو شانه فهو قبيح لعينه وكل من القبيح لعينه معتد بحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للمقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم اسناد المنع بالطلاق

فهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب عليه اتمامها بل يجب رفضه فان رفض لا يجب القضاء عليه وان كان مجاورا لقبح كراهة عندنا وعنده هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له واما فاسد عندنا وعنده لا مر ان على مذهب ابي الحسن البصري ان النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يدل على ان النهي لقبح امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء اورد ههنا مثالين احدهما للعبادات والاخر للمعاملات وان دل على ان النهي لعينه كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه ... فان الركن معدوم فيلزم فيه بطلانه قبيح لعينه ... الملاقيح جمع ملقوحة وهو ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول ... وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لم يكن وجود البيع ... النهي لا ذكرنا ان النهي عن المشروعات ... فيكون النهي مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة ... اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور وكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء الصادق على الكل ... يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على التصور كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة للصلوة والايجاب والقبول للبيع واما الوصف ... اللازم ...

ما الطلاق والظهار فليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط ومخصوصات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا ولهذا اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكرنا والجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق به في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والاثار المطلوبة به ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة فان المعصية لا توجب النعمة تاكيدا وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان لا يوجب الاحكام المذكورة لكونها نعما واما الملك والرخصة فظ واما الحرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عم ناكح اليد ملعون ثم يتعدى منه اي من الولد الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات الا انه ترك في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق ادم فلهذا صرح بذلك امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيره بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوة وبناتها لا يتعدى الا الى الام حتى لا يحرم ام الزوجة او جدتها على اب الزوج او جده فان قيل هب ان حرمة الولد يتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرءة ويصيران شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضه من الواطي واصوله وبعضه من الموطوة واصولها فاذا صار الماء انسانا فانما تعدى البعضية الى الواطي والموطوة باعتبار ان جزءا من كل واحد منهما قد صار جزءا من الاخر اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما وكان كل منهما بعضا من الاخر بواسطة الولد فتثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوة خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد والاسباب معناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطي مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطي حرام لا انه هو مخلوق من ماءين امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قالوا ولد الزنا شر الثلاثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول لا معنى لاتصافه بامتزاج الماءين وبخلاف الولد بكونه حراما باطلا وغير مشروع وقد يشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة من امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته

وغير ذلك والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على اصير قيمة الضمان ملكا

للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك

هو ملك الضمان او لمن الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه في الملك مقدم

من الغصب بل من حيث كونه شرطا للحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك

المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا للحكم شرعي يكون

حسنا بحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط في الملك الاصل

مقتضى وملك البدل لم يترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التابعة

لها كالولد وذلك لان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس تبعا فلا يثبت

فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل

خلافة كالثمن لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الابق

قلنا نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل

منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء لكن لا يدخل

في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال لكن لم يحتمل الانتقال فهنا فيزول كالوقف فيخرج

عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكون بدل في جميع الصور اذ به

يندفع الضرورة اعني اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب

قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكة ولاية العزم بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة

كما في المدبر كيلا يبطل حقه او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في مقابلة الغصب

العين لانه المقصود والمضمون الاصلي والواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام

الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان المتحلل به كضمان العتق جعل بدلا عن العين عند احتمال

ايجاد شرطه اعني تملك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كما في المدبر ولم الولد

واما الاستيلاء يعني لا نسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء

على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محرم التعرض

محصنا لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم فكانوا لانهم لا يعتقدون اباحتها

وتملكها بالاستيلاء وكانوا مخاطبين بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين

في زمن النبي عم فيكون استيلاء ورد عليها الاستيلاء كما في الصيد ولما كان هنا مظنة ان يقال لا نسلم ان العصمة

غير ثابتة في زعمهم بل انهم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة

انما تثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار على حسبها فاستيلاؤهم واحرازهم اياه

بدار الحرب فقد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا

والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى

على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد وسفر المعصية ليس بمنهي عنه لذاته

ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده

وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما

الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به هل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس نهيا عن ضده ولا

متضمنا له عقلا وقيل متضمن له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون

ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم

من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب

فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم

من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من اقاويل على ما بين في الكتب

المبسوطة والمختار عند المص ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها

وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجود المامور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك

الزمان سواء اتحد او تعدد فلو امر بالخروج عن الدار ساعة فباي ضد شغل من القيام والقعود

والاضطجاع في الدار يكون محرما لتفويته المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون محرما من

حيث انه من افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية

والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد فترك القيام اصلا يحصل

بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل

على وجوب تركه وهذا مما لا ينبغي فيه النزاع وهو في معنى النهي يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن

وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في معنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار كيلا

يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر لهن بكفهن وحبس انفسهن

عن نكاح آخر ووطئ آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة

النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهي بالشيء يقتضي وجوب ضده

المفوت له كالأول إلا أن فيه خلافا وهو أن المعتدة إذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرّق القاضي بينهما
يجب عليها عدة أخرى وتحتسب ما رأت من الأقراء من العدتين وعند الشافعي يجب عليها
استئناف العدة بعد انقضاء الأولى لأنها مأمورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف
كتقدير الصوم إلى الليل فلا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كأداء صومين في يوم
واحد فأجاب بأن المقصود بالأمر بالعدة ليس هو الكف بل هو الحرمات من النكاح والخروج لأنها كانت ثابتة
حال النكاح والطلاق شرع لإزالتها إلا أن الشرع أخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب إلى انقضاء المدة
إذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج أو النكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي أن لا يأثم إلا إثم ترك
الكف لا إثم الخروج والنكاح ولما كان المقصود هو الحرمات والتوقف تداخلت العدتان إذ لا امتناع في
اجتماع الحرمات فيجوز أن يثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة إلى انقضاء مدة الأقراء ولهذا سماه
الله تعالى العدة أجلا والآجال إذا اجتمعت على واحد انقضت بمدة واحدة كآجال المديون بخلاف
الصوم فإن الكف ركنه المقصود بالأمر ولا يتصور اتصاف الشخص في زمان واحد بفعلين متجانسين
والمأمور بالقيام تفريع على أن ضد المأمور به إذا لم يفوته كان مكروها فإن قعود المصلي
لا يفوت القيام المأمور به لجواز أن يعود إليه لعدم تعيين الزمان لو كان القيام مأمورا به في زمان
بعينه حرم القعود منه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لأن عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لأن ترك
الواجب لا يفسد الصلاة ولا يبطلها   والمحرم تفريع على أن عدم ضد المنهي عنه إذا لم يفوته كان
مندوبا أو واجبا فإن المحرم منهي عن لبس المخيط من إحرامه وعدم ضده أعني عدم لبس الرداء والإزار
ليس بمفوت للمقصود بالنهي أعني ترك لبس المخيط لا شيئا من الرداء والإزار ليكون لبس الإزار والرداء سنة
لا واجبا لأنه ضد لبس المخيط تركه أعم من أن يلبس شيئا آخر أو لا وعدم الترك مفوت للبس ضرورة
لا أنا نقول هذا مبني على اعتبار أنهم من أن ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام وضد
لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من أن الضد يكون وجوديا   والسجود
تفريع على أصلين مما سبق وذلك أن السجود على الطاهر مأمور به فإذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمأمور به
لجواز أن يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلاة عند أبي يوسف وعندهما تفسد بناء على أنه
مأمور به ولم التطهير في جميع الأركان لأن استعمال النجس في ما هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالأمر
وإنما قال على ما هو فرض إشارة إلى أنه لو وضع اليدين أو الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس
بمنزلة ترك الوضع وهو لا تفسد وتحقيق ذلك أنه إنما يصير مستعملا للنجس إذا كان حاملا للنجاسة تخفيفا

تحقيقا وهو ظاهر أو تقديرا كما إذا كان في مكان موضع الوجه نجس فإن النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار
أن اتصاله بالأرض ولصوقه بها فرض لأنهم فيصير ما هو صفة الأرض صفة له بخلاف ما إذا لم يكن اللصوق
لازما فإنه لا يقوى هذه القوة ثم لا يخفى لطف الإيهام في قوله إنه المسهل لكل عسير   **الركن الثاني**
في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي اصطلاح العبادات النافلة وفي الأدلة وهو المراد هنا
ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير والمقصود بالبحث
هنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام لأنه يبحث عن كيفية الاتصال بأنه بطريق التواتر أو غيره وعن حال
الراوي وعن شرائطه وعن صحة الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله
من الأعلى إلى الأدنى في المبدأ وهو السماع أو المنتهى وهو التبليغ أو الوسط وهو الضبط وعن بيان القادح
فيه وهو الطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحي وعما يتعلق
بها تعلق السوابق كشرائع من قبلنا أو تعلق اللواحق كأقوال الصحابة رضوان الله عليهم فإن وهذه
اللواحق أحد عشر فصلا   في الاتصال فإن قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة
الأمر والنهي بل الفعل المنفصل بالطرق المذكورة قلت لأن المقصود حقيقة هو التواتر وغيره من الخبر ومعنى
اتصاف الأمر والنهي به أن الإخبار يكون كلام النبي عليه السلام متواترا ومعنى التواتر على ما يقتضي كلامه ما يكون رواته
في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم
فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن
خبر قوم محصور وإشارة إلى أنه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب إليه بعضهم من اشتراط
خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو خمسين قولا من غير دليل وقوله لا يمكن تواطؤهم أي توافقهم
على الكذب بمعنى المحققين تفسير لكثرة بمعنى أن المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند
العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اجتمع جمع غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الأغراض
لا يكون متواترا وأما ذكر العدالة وتباين الأماكن فتأكيد لعدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط فإن
حتى لو أخبر جمع غير محصور من كفار من بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين وأما بمثل خبر اليهود بقتل عيسى
وتأبيد دين موسى عليه السلام فلعدم تواتره وحصول شرائطه في كل عهد ثم التواتر لا بد أن يكون مستندا إلى
الحس سمعا أو غيره حتى لو اتفق أهل إقليم على مسألة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان
ولا أنه المتواتر توجب علم اليقين لأن اتفاق الجمع الغير المحصور على أمر مخترع لا ثبوت له في نفس الأمر مع
تباين آرائهم وأخلاقهم وأوطانهم مستحيل عقلا بمعنى أن العقل يحكم حكما قطعيا بأنهم لم يتواطؤا على

وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم والعمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل والعمل لا يكون الا عن علم فاما ما لا جله العمل فلقوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا الاية والطائفة تقع على الواحد فصاعدا وارسل النبي عليه الصلوة والسلام قبل في خبر بريرة وسلمان رضي الله عنهما في الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الافاق والاخبار
في احكام الاخرة لا يوجب الا الاعتقاد وهي مشهورة ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح الصدق والناسخ الدال على انه لا عمل الا عن علم قطعي والعقاب يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاديث في
احكام الاخرة منها المشهور ومنها دون ذلك وكل ذلك يوجب ما ذكرنا ولا يوجب عقد القلب ... فهذا نظر ...
الراوي اما معروف بالرواية او مجهول ... او معروف بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة ... عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن
عمر وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري ... وحديثهم حجة ان وافق القياس او خالفه ... رضوان الله عليهم ... واما الشبهة في نقل ...
... الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل النقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي
عن تواطئهم على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية
كمكة وبغداد والامم الخالية الماضية كالانبياء عم والاولياء رض بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك
الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجة في انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد
يوجب كذب الاخرين لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الاحاد فجواز كذب كل واحد يوجب جواز
كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر
وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان بينهما فرق وايضا
الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك
في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد
كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين ممتنع عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة
والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم
احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كالسوفسطائية والثاني اي
المشهور يفيد علم طمانية والطمانية زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك
يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة وبغداد بعد مشاهدتهما واليه الاشارة
بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد
اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون النفس من الاضطراب لشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد
الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وفي خبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى
حيث لم يتلقاه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه احاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته
بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن فان قيل هو في الاصل خبر واحد لم ينضم اليه في الاتصال
بالنبي عم ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عم منزهون عن وصمة الكذب
اي الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عنهم ثم يحصل زيادة ورجحان به دخوله في
حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاد
وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن رواته الاول منزهين عن وصمة الكذب
لا يفيد علم الطمانية وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد والثالث

هو

وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان
في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا ولم يدخل بها فقضى لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رض ... وان لم يقبل ... فقبول الاعرابي
... الحاجة الى البيان ... البول ... فان ... الاية ... وان ... عادة
... لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول ... الموت ... وقد روي عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم
... لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر رض من الصحابة رض وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت ... الخ

وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه
ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم
على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والملزوم
اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهر غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن
قد ثبت بالادلة ولا عموم للايتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان
او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية وذلك ان العمل هنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي
على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحد او اثنان اذ الفرقة هي الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان
يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد بالانذار الفتوى في الفروع بقرينة
التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجود الحذر بخبر الواحد لانه
ظني وللمجتهدين فيه مساغ ومجال على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله تعالى كل فرقة وان كان
عاما الا انه خص بالاجماع على عدم لزوم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه عم قبل خبر بريرة
في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم ياكل منه وامر
اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب وقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عم كان يرسل الافراد
من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي عم
علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون وجوبه فان قيل هذه اخبار احاد فكيف يثبت بها
كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت
حد التواتر كشجاعة علي رض وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة وربما نستدل بالاجماع وهو
انه نقل عن الصحابة رض الله عنهم وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد
تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق
الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان
عند قصورها في افادة الظن ووقوع ريبة في الظن والاخبار في احكام الاخرة دليل ان مستدلان على
كون خبر الواحد موجبا للعلم تقريره الاول ان خبر الواحد في احكام الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر
والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يتعلق به عمل من الفروع

ونقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال
الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نم ترجيح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب باصلا بل العقل شاهد
بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين
عند اخبار العدلين بهما وجوابالاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الاخرة منها ما اشتهر فيوجب
علم الطمانية ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر
واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الاخرة عقد القلب
وهو عمل بكيفية خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب غير احكام الاخرة وهو معنى العلم
وقد بين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الاخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانية ومنها ما
هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في
الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الاخرة عقد القلب وهو عمل بكيفية خبر
الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الاخرة وهو معنى العلم وقد بين فساده
وجوابه ان الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وغيرها من المعاملات
الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول
اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس او لا والا فاما ان يوافق قياسا فيقبل
او لا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن
الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او يسكتوا
عنه فيقبل او يقبل البعض ويرده البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا
وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت
الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يترك موجبه لا موجب القياس وذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان
العلة ان ثبت بنص راجح على الخبر في الدلالة فلما كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان
ظنيا فالتوقف وان ثبت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسن البصري انه لا خلاف في تقديم القياس
ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقديم الخبر ان ثبت بنص ظني او استنبطت من نص ظني وانما الخلاف فيما
اذا استنبطت من اصل قطعي واستدل المص على تقديم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله
لانه من حيث انه قول الرسول عم لا يحتمل الخطا وانما الشبهة في عارض النقل حيث احتمل الغلط و
النسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علته التي يبتنى عليها الحكم فانها لا يتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو

وهو امر عارض ولا شك ان يقين الاصل راجح على محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلية قطعا
يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق
الاحتمال الى القياس اكثر فيؤخر عن الخبر الذي لا يتطرق اليه الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض
ثم ترك الصحابة رض القياس بالخبر متواتر المعنى وان كان احادها غير متواترة فيكون اجماعا
لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت
اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة في القياس
امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في
الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظ من حال عدول الصحابة نقل
الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير يشك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء التقرر لفظ
الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل بالمعنى عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر
الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان
خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس رض خبر ابي
هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه وقد يستدل
بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وخبر الواحد لا يصلح
ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم في الاية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص
عنه القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص عنه البعض
يجوز ان يخص بالخبر والقياس كحديث المصراة من صريته جمعته والمراد الشاة التي يجمع
اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري سمينا فيه نظر وكذلك المحفلة روى
ابو هريرة رض ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد
ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى بائحد النظرين و
يروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا
للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عم من اعتق
شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد
على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون ترك هذا الحديث بناء على المخالفة

[illegible]

الكتاب والسنة والاجماع ولا فراغ في ذلك الجواب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا
لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير
ان يكون ملكا للمشتري فثبت فيه الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا
تكلف ذكره المص وفي كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع على ضمان
العدوان بالمثل او بالقيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس
حجة والقول في القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المص في فصل الانقطاع بان هذا الحديث
معارض لقواتم قاعدة واعليه بمثل ما اخذ عليكم   واما المجهول ذهب بعضهم الى ان في ذكره كناية عن
كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط لا باس بكونه متفردا بحديث او حديثين فان قيل
عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن
اشتهر بطول صحبة النبي عليه السلام على طريق التتبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن راى النبي عليه السلام سواء طالت
صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول
في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث بكسرونها   لما خالف القياس عنده وذلك لان المهر عنده لا يجب
الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما لم تستوجب
بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض   كحديث فاطمة بنت قيس فان قائل
لا يتنزل هو مما قبله ابن عباس رض وقال به الحسن وعطاء والشعبي والسدي واحمد رحمهم فكيف يكون مما رده
الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة   قال عليه السلام خير
القرون الحديث فان قيل وقد قال عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام اخره فكيف التوفيق قلنا
الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بمثل شرف قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم
سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب واما
باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الاخرة فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام
الاخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمن مشاهدة اثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه
طريق السنة مع فساد الزمان   في شرائط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة
لان الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بانه لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون
مستقيما على معتقده ولهذا يسال القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الكافر نعم لو
فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب

[illegible]

اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات التي ما يدل على خسة النفس ودناءة
الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الاراذل والاشتغال بالحرف الدنية فلا حاجة
في شمول الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع   واما المهم
المشبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتحقق
منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان مذايفيد الرجحان على ما صرح في سائر كتب الاصول
واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهب في الترجيح   في الانقطاع وهو قسمان ظاهر
كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب والخبر المشهور او الخبر المتواتر
او بكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط
كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غير ذلك كاعراض الصحابة
عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة
واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحدة فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة
اصلا فمرسل   ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا اذا تاكد بان يسنده غيره
او ان يرسله اخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا
يرسل الا بروايته عن عدل فان قيل اشتراط الاسناد غيره يبطلان العمل والاربعة الباقية ليست منها
دليلا وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة رواته فيقبل
المرسل ويعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل نقدمه على المسند
استدل الشافعي بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك
من الصفات المعتبرة في الرواية وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل ولنا استدل القائلون
بالقبول بثلاثة اوجه ثالثها ادل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة
في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن
به الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبي عليه السلام وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس
النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل الثالث ان العادة جارية
بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل ذلك
الغير الشيء الذي حمله هو الى الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جري العادة
بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول تحقيقا للحال وانه

لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث
ما لم يسمعه من عدل وتقديم بان امر العدالة مبني على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل
عدلا الا يرى انه اذا قال اخبرني ثقة يقبل كانه يشير الى ان الشافعي كثيرا ما يقول اخبرني الثقة
وحدثني من لا يتهم الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسماعيل وبمن لا يتهم يحيى بن حسان وذلك
مشهور معلوم كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستر
رواية بالكذب بالغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقوله حفظت ام
نسيت صدقت ام كذبت بمعنى وايضا لا خفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع
فكيف يرد الحديث بمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك
كلام الرسول وهو يزعم انه سمع وكحديث القضاء بشاهد ويمين وهو ما روي عن
ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى فاستشهدوا
وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة ففسره برجلين او رجل
وامراتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما يتناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند
الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفي به الريبة هو هذان النوعان
وليس بعده ادنى والثالث ما ذكره المص وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر
بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان يكتبوه
وادنى معناه اقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور في التفسير وذكر في المبسوط ان الزهري
ان ذلك امر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطائه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة
لانه لو ورد فيه الحديث الصحيح بالمراد انه امر مبتدع لم يتبع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة
اليه لكن المروي عن علي كرم الله وجهه ان النبي عليه السلام قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب
الحق وعنه ايضا ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم كانوا يقضون بشهادة الشاهد
الواحد ويمين المدعي وعن علي رضي الله عنه انه كان يقضي بالشهادة واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به
من مبتدعات معاوية وكحديث المصراة صريح في كونه مخالفا للكتاب لا بحر والقياس على ما ذهب اليه
المص فيما نقل عنه وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا
متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن

فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا بالدليلين ومن يجعل العام قطعيا
فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به ولا يزاد
عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل في ذلك بقوله عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه واجيب بانه خبر الواحد وقد خصه البعض
اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا يثبت به مسئلة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى وما
اتيكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك
في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعه
الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير معروف بالرواية
فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب عنه
بانه يفيد علم طمأنينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد
انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح
المرأة على عمتها وغير ذلك البينة على المدعي واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي
وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد وكحديث
بيع الرطب بالتمر وهو ما روي عن سعد بن ابي وقاص ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اوينقص
اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا الا انه لما ورد هذا الحديث على ابي حنيفة اجاب بان هذا الحديث دار على
زيد بن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك
كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن ابي عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط
فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز
ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا
كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة
فيها وكذا الحنطة مع الدقيق لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء اعترض
عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا
لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف
حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة
الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف

ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر   واما بكونه شاذا عطف على قوله واما بمعارضة الخبر
المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول
فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتادية مقالات
النبي عم او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان ترك الواجب لزم عدم وجوب عدالتهم
وان لم يكن ترك الواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما اخر بل من الانقطاع
بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما اخر باعتبار انه يحتمل كلا منهما اذ كرتم
مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي
وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية يترك الخبر بمعارضتها لم لا
هو الاشتهار لكن ربما لم ينقله الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث اي كل
احد بل عدم الاخفاء ولهذا قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر واما احاديث الجهر بالتسمية فهو عندهم
من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وردوه عن ترك الجهر بالتسمية
وهي مروي عن ابي هريرة وعن انس رض الا انه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا رض كان يبالغ
في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو اثاره فبالغوا على الترك فخاف انس وروي الجهر عن عمر وعلي وابن
عباس وابن الزبير وغيرهم رضي الله عنهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات وربما لا يسمعه الراوي
لا سيما مثل انس وقد كان يقف خلف النبي عم ابعد من هؤلاء وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة على انه
روي عن انس ان النبي عم وابا بكر وعمر رض كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روي ان
انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع
الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رض فلانه تعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل
على انه سهو او منسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر
بحال الرجال فيما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضي الله تعالى عنهم وراوي الحديث زيد بن ثابت رض
لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل على عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق
غير هذا الراوي والا فهو متمسك به لا محالة   الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث
فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عم وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق
لان الفسق في اهل هذا الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق   وصاحب الهوى
هو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين

فان تاديه الى ان يجب اكفاره كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا اتفاق في عدم قبول الرواية
لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل والله اعلم لكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا
اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما
يؤدي الى الكفر او الفسق   في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي عم او لم يكن
المراد خبر الواحد ولذا هو المعاملة الفروع والاعمال اذ الاعتقادات لا يثبت باخبار الاحاد لابتنائها
على اليقين   واما الخبر الصبي فان قيل ان ابن عمر رض اخبر اهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا
كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روي انه اخبرهم بذلك انس فيحتمل انهما جاءا جميعا
فاخبراهم   لكن الشبهة قد يجاب بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة
على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود
تجب معذورة بالجنايات ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك   مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق و
المغفل ونحو ذلك وفي الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل من القيدين بعد تفرد كل منهما بافادته
صيانة لحقوق العباد يعني يشترط الامور المذكورة لئلا يثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل
او هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة وقوله ولان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط
الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعا   فيحتاج الى زيادة توكيد اما لفظ الشهادة
فلانها تنبئ من كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم يشترط في الشهادة لقوله عم اذا علمت مثل الشمس
فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر حرا بالغا عاقلا متمكنا من تنفيذ القول على الغير
شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر
منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق
بانضمام شاهد اخر اليه   والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظة الشهادة والولاية
والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس و
التزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء
على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه
معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد
وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المخبر يقبل في مثل الوكالة و
الهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع اخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام شمس الائمة وتحمه

ذكر الفقيه في كتاب الاستحسان ولم يذكر في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب
الاستحسان تفسير الهدايا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز
ان يكون في المسئلة روايتان   على ان المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما
العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان او ماذونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث
اليه او جعله ماذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه لهذه المعاملات ولا خبار
الغير بانه وكيل في ذلك فظ عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون ان الانسان قلما يجد
المستجمع للشرائط يبعثه الى وكيله او الى غلامه   فان كان فضوليا اي المخبر بما فيه الزام
من وجه دون وجه فضوليا فيشترط اما العدد او العدالة على الاصح قيل لا بد من العدالة والخلاف
انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن
حجرا في قياس قول ابي حنيفة رح حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع
وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمينان ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة
كان ذكره ضائعا ويكفي ان يقول حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط
اعني الذكورة والبلوغ والحرية لا نفيا ولا اثباتا فلذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط سائر
شرائط الشهادة عند ابي حنيفة رح حتى لا يقبل خبر العبد والمراة والصبي واما عندهما فالكل سواء
اي يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة وللمص جزم باشتراط
سائر الشرائط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية شبهة عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين
تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد والعدالة   فهو الاجازة بان يقول اجزت لك ان تروي
عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقرواتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب
سماعه بيده فيقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز
طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن
وانقطاعها فلهذا كانت رخصة   وهذا امر يترك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعترفون
الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه   والامام يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر
بل اعتمد عليه اعتماد المقتدي على امامه   والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رح لان المقصود من النظر في
الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام اذ
الحفظ الدائم مما يتعسر على الرجل لا سيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر

في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يذكر سماعه لما في هذا الكتاب ولا قراءته ولكن
غلب على ظنه ذلك   وديوان القضاء هو المجموعة من قطع القراطيس في دونت الكتب جمعتها وقد يقال
الديوان لمجمع الحكم   لقوله عم نضر الله امرا الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تقصير اداء كما سمع ولو سلم
فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعا للناقل باللفظ لكونه افضل   ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعني
يوجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تادية تلك المعاني بعبارة دون ذلك كقوله عم
الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه
معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعقد في جوازه ذلك ما روي عن الصحابة امر النبي عم بكذا او نهى عن كذا
ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا   فما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا
يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام لا ما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب
لحديث عائشة رض قد يقال ان غيبة الاب لا يوجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية ينتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب
وان عمل اي الراوي بخلاف ما روي قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا ان لم يعلم
التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك   عن الزهري عن عائشة رض عنهما ان ليس بينهما ذكر عروة وهو الراوي
عن عائشة رض   لقصة ذي اليدين هو عمرو بن عبد ود سمي بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه
استدل بالقصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا وذلك لان النبي عم قبل رواية ابي بكر وعمر انه سلم على راس
الركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا به ليلي آخر وكلام النبي عم انما
جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة وكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك قبل تحريم
الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة
لان راويه ابو هريرة وهو متاخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين وهجرته متاخرة كذا في شرح السنة   وكان
الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي روى عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى العمد الكذب فغلبته
بلا زم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد ما هو اعم من ذلك فلا اولوية لان المروي عنه ايضا ثقة قلنا نعم اذا
نفى اصل الخبر معمولا به وفيه نظر لان كلام المص يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار و
التكذيب ولا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا كلام
وقيل ان ترجح احد سماعه الاخرة الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث
ويكون جرحا عند ابي يوسف رح لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما مغفلا وجوابه
ان عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا حتى يرد خبره وقلما يسلم الانسان عن النسيان
والاخفاء ان كلا من عمرو عمار عدل ضابط وايضا عدالة كل وضبطه يقين فلا يرتفع بالشك

ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما فان قيل فقد روي ان عمر قد نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا
انفي ابدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لما حلف اذ الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسألة
اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بعد ذلك والا نصافان قصة اعرابي وقع في
كوة في المسجد وقهقهة الاصحاب في الصلوة بمحضر من كبار الصحابة وامر النبي عم اياهم باعادة الوضوء
والصلوة ليس اخفى من حديث في تغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عم ورواه عبادة بن
الصامت رض فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه
متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما في القرن
الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من
حال الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان ثقة بصيرا باسباب
الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرح المبهم والا فلا وما ليس بطعن شرعا مثل ركض
الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغير ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك
في افعاله بعض الافعال التي لم يتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان
ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل فعله في المباح الذي يتمسك به في
انه يباح لنا ايضا فعله فيعلم بهذا انه يصح حصر غير المتمسك به في المخصوص والذلة اذ لا يجوز الكبائر ولا الصغائر
وواجب وفرض يعني ان فعله بالنسبة الينا يتصف بذلك لسبب يجعل الرتبة واجماعهم لا مستحبا
او فرضا والا فالثابت عنه بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا
يقدر له على الخطاء على ما سياتي ويعني بالصغائر زلة لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء
هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى
المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم وان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير
من غير قصد قال شمس الائمة السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد
القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى
الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يواخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير
يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته
فعله المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا
او مخصوصا بالنبي عم فيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالـ
نسبة الى النبي عم والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق

على ان حكمه الاباحة للنبي عم والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف بانا
امامنع الامة من الفعل وينهم عليه فيكون حراما او لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف
والجواب انا لا نمنعهم ولا ندبهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد يدفع على الاول ان المراد
بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني ان الامر في الاية بمعنى
الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل
بل مع جواز الترك ولا نم انه متيقن وايضا فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة
وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد
مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقرر المراد الاباحة بالمعنى المصطلح ويثبت جواز الترك
بحكم الاصل في الوحي نعند البعض حظه الوحي الا انه لا اجتهاد واستدل عليه
صريحا بقوله تع ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي
ما القي الله تعالى اليه بلسان الملك وغيره واجاب عنه بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد وكان حكمه با
لاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى واستدل ايضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا
عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبي عم لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب
بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطا فتقريره على المجتهد قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد
وبهذا يخرج الجواب عن استدلال لم الآخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة
من لوازم الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تع واللازم بط بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له
الاجتهاد لما توقف في جواب سوال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار في تقرير القول
المختار الى جوابه وهو انه مامور بالانتظار فهو شرط الاجتهاد على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا او
استدل على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار والثاني
وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عم ولا قائل بالفرق والثالث وقوعه منه في قصة الخثعمية
وجواز قبلة الصائم الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد
فيه العلة وذلك بالاجتهاد والخامس انه عم شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها
ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمير الرأي اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء و
استهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رايه اقوى واذا جاز له العمل برايهم عند عدم النص فرايه اولى لانه اقوى
في شرائع من قبلنا وان الاصل في الشرائع ان شرائع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل

دليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان وداع الى ما دعى اليه كلوط لابراهيم وهارون لموسى عم كما كان
الاصل فيها الخصوص بكان كشعيب عم في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى عم فيمن ارسل اليهم
اذا كان هو الخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والامم وما ذكر واعتبر مختص بالاصول
دفع لما اورده الفريق الثاني من اختصاص الايتين بالاصول دون الفروع ولما اورد عليه ان بعض
احكامهم مما لحقه النسخ فلا يتشبث به ويكون معتبرا له لا معتد فاجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا
لمدته فلما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما يلزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد عم

في تقليد الصحابي واختلف في غيرهما محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة
على مجتهد غير الصحابي لم يظهر الدليل من كتاب او سنة وأما التابعي ما ذكر في رواية النوادر في
ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال الخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة
الاصابة في الراي ببركة صحبة النبي عم وذكر شمس الائمة السرخسي انه لا خلاف في انه لا يترك القياس
بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد
وعند الشافعي لا يعتد به فيما يلحق بالكتاب والسنة من البيان وهو يشارك العام
والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في السنة والكتاب الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء
بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبين كالدليل وعلى
متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل والى
الاول ذهب المص وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير
وذكر فيه وجه ضبطه وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من
اقسام البيان لانه رافع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة
الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد الاظهار فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة
لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار
المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء
مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم
يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا
لمعنى الكلام لا للازمنة قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيء هو من جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية
فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل واتموا الصيام الى الليل

الليل فلذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ
تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث توهم من الاطلاق الحكم التابيد فلا يجوز التخصيص اي تخصيص
الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان
التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما
تناوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه
رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر
بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة
كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي
عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانهم سمعوا من النبي عم مع انهم كانوا يخصصون الكتاب بالخبر
بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا
ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه من تجويز
تكليف المحال ولا اعتداد به عندنا وما روي من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود ولم ينزل من الفجر كان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان ياكل ويشرب
حتى يتبينا فمحمول على ان هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم
الفرض فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي ولا
نعيد اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت
فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلت فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان
فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا واستدل على جواز
تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قراناه بلسان جبريل عليك
فاتبع قراءته وتكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان
التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم
فبيان التفسير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك
فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع وبيان التغيير ان كان بمستقل لساني حكمه وان كان بغيره
كالاستثناء ونحوه فالبيان لا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال
ونحوهما وعند ابن عباس رض يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عم من حلف على يمين الحديث

التمسك لانه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عم التكفير معينا بل قال فاليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لاحنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف لا على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل فقد روي ان النبي عم قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وايضا سال اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال عم ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض محمول على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي علق كلما اقول اني فاعله غدا بمشية الله تعالى ان شاء الله كانه قال انعل كذا وكذا ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثناء نية وان لم يقع لفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا اجيب بانه لما وقع في كلام الله تعالى يحمل على وجه لا يلزم منه ذلك التناقض وذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يوهم الاطلاق على تقدير عدم المغير فبعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يشاهد كان اولا للايجاب وبعد البيان صار نصرف بمين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستقيم لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص عنه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة

ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والا فلفظ البقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء ووجه الاستدلال انهم قد امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق وورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بمتجدد وبان الامتثال انما حصل بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كان بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس رض وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا ادنى بقرة لاجزتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل اول السؤال على التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامروا بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا لانه لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب بانهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين في قوله تعالى لنوح فاسلك فيها اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها اهلك واولادك ثم خص ابنه بقوله انه ليس من اهلك لان ما لغير العقلاء ومذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عم عن تخطئته فالجواب بانه انما اورده تعنتا بطريق المجاز والتغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي عم قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تغيير ولنا الفرق في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه واتفق المحققون من اصحاب الشافعي على ان الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض في الاستثناء فقد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد بالاستثناء صيغ الاستثناء

واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين
ثم يعرف كل على حدة والمص ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء
ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المص
عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج
وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه عن اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد
وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحد عنه وانت خبير بان تعريفات
الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من
الخارج الى الداخل والخروج بالعكس   بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص
اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على
الجميع باعتبار انها قصر للعموم وبعض الشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل
في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه
فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول   قالوا التحقيق كون الاستثناء بيانا وتغيرا اما التغير
فالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان
المتكلم اراد البعض وهذا في المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام
بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فتغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم
للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي
واختلفوا في كيفية عمله فقد يسبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك له
على عشرة الا ثلاثة اثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل
الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلاثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة
والا ثلاثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلاثة معا
ثم اخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع
الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء سبعة حتى كانها وضع
لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة   مع فرق اخر هذه مسئلة اختلافهم
في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا فعند الشافعي نعم حتى تكون معنى الا ثلاثة انها ليست على
وعند ابي حنيفة لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها في حكم السكوت عنه لا اثبا

اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا   وهذا الذي
ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى انه يدل على ان البعض غير ثابت من الاصل
كانه قيل على سبعة ولم يتعلق الكلام بالعشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة
عما وراء المستثنى وعند الشافعي بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض
وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلاثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلاثة للدليل
المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة
بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد حكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء
بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس
من محتملات التلفظ اذ السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد
نص في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المص بهذا الجواب
على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة
على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال انا نستعمل المتكلم للعشرة في التسعة مجازا والا واحدا قرينة المجاز
او قبله عطف على بعد الحكم اي اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي
من العشرة وهو السبعة   حجة فاحتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا يمكن ان يراد بعشرة
كمالها وسبعة اذ لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد
العشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات
لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم
باخره فلا فساد وقد اورد فخر الاسلام ثلث حجج من قبل الشافعي في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة
دون البيان ولما ذهب المص الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها
حججا على المذهب الاول تقرير الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم السكوت عنه لان اعدام التكلم
اي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود الكلام مع عدم حكمه
اي الاثر الثابت به بناء على مانع فانه سائغ مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص
فههنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو
الاستثناء وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا
صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون مخالفا له لا في حكم السكوت عنه

وتقرير الثالثة انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي اقرار بوجود البارئ تعالى ووحدانيته فلو لم
يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل نفي
الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد
دهري منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم
مخالف للصدر وهذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة
وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وايضا انها
تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين كلام اصلا
نفي ولا اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج
البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى واداة
الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث
اذ ليس فيه اعدام التكلم بل قول بان عشرة الا ثلاثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر
الى التكلم بالاطول   فان قيل تقرير السؤال من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان
كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم ذلك لو
كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اي ما يتناوله اللفظ وهو الجارية
بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله الصدر في حكمه وفيه بحث اما
اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع
بانه لا يصح استثناء بعض [illegible] عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي اذا كان استثناء متصلا مثل
جعلوا الاصابع في اذانهم [illegible] بان يراد بالاصابع الانامل فيخرج منها الاصول بناء على انه استثناء متصل
وما ذكره المص من هذا القبيل لانه اريد بالجارية نصفها مجازا او اخراج النصف منها باعتبار ما يتناوله
الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب من باب اشكال الضمير وتقرير اعتراضه
انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها
من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف
واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا
الى غير النهاية وايضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلولها الجارية
وضميرها واحد وعلى ما ذكره المص يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس

عكس ما هو المشهور في صفة الاستخدام   والجواب اجاب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء
يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم
عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا
بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجري في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض
اجزائه قال ولو صح اي الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد
الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول
ولابد في جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء
من الاثبات نفي وبالعكس مجاز لوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي
يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وفي الاجماعين
متنافيان فلابد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وانما عدل المص عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع
الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفي بحسب اشارته
على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب
صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس
الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على
المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدليل فبطل ان كون الاستثناء من
النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في
كثير من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سياتي واعلم ان كلام المص مبني على ان القول بكون الاستثناء
من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على
المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره
قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلاثة ثم تعلق بالعشرة المخرج
منها الثلاثة الحكم بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت   ووجه المجاز اي طريق هذا المجاز اطلاق اسم
الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما
يتحقق الحكم بنقيض حكم الصدر ينتفي حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر
وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا
عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبا

ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائزة
معناه كل واحد واحد من الصلوات غير جائزة في حال الا في حال قرانها بطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوات جائزة في حال اقترانها بالطهور [illegible]
قال قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة بعموم الصفة واوردتم لمثاله لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فقوله لا صلوة على زعمكم فيلزم
عليكم فساد احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان كل صلوة بطهور جائزة والثاني ان لا يجوز الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا [illegible] لانه عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا
يصير كون بعض صلوة بطهور جائزة وهذا احق قلت المستثنى [illegible] الى قوله لا اجالس الا رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بطهور عام [illegible] المستثنى [illegible] من النفي اثبات [illegible]
عالما لابد من الحكم على شيء من افراد العام ومن [illegible] يجالس كل عالم فاباحة كالس [illegible] عالم بهذا المعنى [illegible] الاستثناء من النفي اثبات [illegible]

لعكس قال في التقويم ان قولهم [illegible] من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على الحكم مجاز [illegible]
قلنا فيما لان على العالم [illegible] العشرة كان نفيها ولكن عدم الوجوب على [illegible] ليس بنص [illegible]
عليه [illegible] الوجوب وليس هو نفيا واثباتا او يرد دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة
الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور
ثابتة اي صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون [illegible] كل صلوة بطهور
صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون
النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان [illegible] قولنا اكرم رجلا عالما لا يفيد اكرام كل
عالم وكون الوصف علة فيها الحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن
جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما [illegible] العلماء الحنفية فضلا عن القائلين
بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع [illegible] من [illegible]
عالم واحد [illegible] ذلك لا اجالس الا رجلا عالما [illegible] مجالسة عالمين او اكثر [illegible]
الوصفية [illegible] ان المستثنى هو النوع لا الفرد [illegible] لا اجالس الا رجلا عالما ان القائلين بعموم
النكرة الموصوفة [illegible] الثاني [illegible] سلب كلي بمعنى لا شيء من
الصلوة بجائزة والسلب [illegible] وجود الموضوع [illegible] الايجاب الكلي [illegible]
كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة
اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة
وهو باطل واذا تعلق الاستثناء [illegible] والاستثناء من النفي اثبات [illegible] اثبات ما نفي من الصدر
بكل فرد من افراد المحصل [illegible] افراد [illegible] جائزة حال اقترانها بالطهور
وهو باطل لامرين [illegible] الاستثناء [illegible] هو المستثنى قد اخرج عن
الحكم المتعلق بكل [illegible] الجواز [illegible] الحكم [illegible] فلا يلزم جواز
كل صلوة ملصقة بالطهور [illegible] هذا التقدير بعض [illegible] الا بعض افراد الصلوة اذ الدليل
الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور [illegible] لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها
بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهي غير جائزة الا في تلك الحالة فانها جائزة [illegible] ما جاءني القوم الا
راكبين بمعنى جاؤوا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه
هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس من جهة ان نفي [illegible] البعض يستلزم جواز بعض الصلوات [illegible]

[illegible]

واما قوله لا صلوة الا بطهور لا صلوة بطهور ليس محكوما عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفساد من عليها بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات
وايضا يجوز ذهاب القياس ان الفرق بين الشيئين في الحكم بطريق الاستثناء بل على المستثنى فيكون الصلوة اي من الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا يجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا
يجب كونها مقارنة للطهور [illegible] الاثباتية تعم بعموم الصفة وقوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا الا انه ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع
به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل [illegible] الحرمة ثابتة فيه بنا على ترك التروي [illegible] الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجب الكفارة وهذا دليل تعرضت بايراده دعوى دليل
على هذا المذهب [illegible] الخطأ على المنقطع احترازا عن هذا الاصل هو المتصل واما كلمة التوحيد جارية فقوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا فلان
معظم الكفار [illegible] وجود الله تعالى [illegible] يلزم [illegible] ثم اشارة على الثاني اي على المذهب الثاني والثالث والا [illegible] الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي واما قلنا ان
وجوده [illegible] المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الا انه ثم اخرج [illegible] يحكم على الباقي بالنفي بطريق الاشارة لا ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما [illegible] عنه [illegible] توضيح

بلا طهور فانه مما لا يتطرق اليه شبهة فضلا عن ان يكون حجة [illegible] والحكم الكلي في صنعة الكلام انما
هو عدم الجواز ولا دلالة له على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض ثم لقائل
ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من [illegible] ونفيها
في سياق النفي وفي جانب الاستثناء [illegible] ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى صلوة
جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فانه فيها [illegible] هذا الحكم [illegible] نقيضه وهو جواز شيء من الصلوة
اذ نقيض السلب الكلي الايجاب الجزئي كما في ما جاءني احد الا راكبا [illegible] حاصل السؤال الزام القول
بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم [illegible] لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم [illegible] فيلزم ههنا
ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا على ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون
بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم [illegible] بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور
وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل [illegible] فبالاباحة
الاصلية لا بدلالة الاستثناء وفي المسألة اليمين انما حرم مجالسة غير العالم [illegible] العالم
من تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل وايضا لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة
الموصوفة انتفت [illegible] مثل الاطلاق [illegible] بطريق الالزام [illegible] انه سلم في باب القياس
ان من [illegible] العلية بطريق الايماء اذ [illegible] حكمين بوصفين في طريق الاستثناء كما في قوله [illegible]
[illegible] الا ان يعفون فان يفيد علية [illegible] المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران با
لطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود
الحكم عند وجود العلة [illegible] وقد عارضه [illegible] القاطعة على ان مجرد الطهور
ليس علة الجواز بل [illegible] على انه [illegible] الحكم لعدم شرط او وجود
مانع فمن ابن يلزم جواز كل صلوة [illegible] ما كتبت الا بالقلم يدل
على ثبوت الكتابة بالقلم لكن [illegible] وتقرير دليل الخصم ان يمنع
كونه دليلا اذ لا دلالة [illegible] مستثنى هو الاتصال لا يفيد الجواز ان يعدل
عن الاصل بقرينة عدم [illegible] الاستثناء [illegible] ان قوله الا خطأ مفعول له او حال او
صفة مصدر محذوف [illegible] الاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام
الكلام [illegible] مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه واما كلمة التوحيد [illegible]
الحجة الثالثة [illegible] فانه [illegible] بطريق الاشارة لا اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعى انه

[illegible]

يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعى انه منه لولا اللفظ ولئن سلم وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضى ان لا يصير الدهري النافي للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعنى كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لاشتغاله في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه بنى الامر على الاعم الاغلب وحكم باسلامه عملا بظاهر قوله عم أمرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث وما قيل حاول ابن الحاجب وغيره رد المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الافرادي والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المص الى منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل تابط شرا وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض فهو ان مثل ابي عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاءني ابو عبد الله ورايت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس في لغة العرب تركب الموضوع الشخصي اكثر من كلمتين فنسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدي كرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفا وكسر العين يفهم منه معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجلا من غير عين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس في اللغة تركب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان على معنى انه يثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما يتركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزءا

جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدا في مثل زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه ما يفيده اداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست مهجورة في الموضوعات النوعية واقول اما المنع فوارد الاستقراء ونقل عن ائمة اللغة واما النقض بمثل تابط شرا فمدفوع بما ذكره في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلثة اسماء فصاعدا فكيف تكون الكلمات المتهجى بها اسماء السور وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستنكر لعمري وخروج عن كلام العرب ولكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا تابط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفاء في ان مثل عشرة الا ثلثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب في وسطه ففي غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المص واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض للتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض والقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف ويصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا على عشرة الا ثلثة عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلقتها او قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما ان الاربعة ضمت اليها ثلثة وانها ليست باربعة اصلا وانما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مرادة في مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك

[illegible]

يضم عدد الى عدد حتى يحصل المتمم كما قال الشاعر بنت سبع واربع وثلث هي حب المتيم المشتاق والمراد بنت اربعة عشر ويعبر عنه بغير بما كما بقية العشر جزء المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي ابطلوا بها المذهبين   شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالاستثناء انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية في كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه واوكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد بحكم العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة ودون الثالث لانه لا يفيده اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وايضا مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين   وهذا مناسب يعني في القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء البيان في افادة ما والا للقصر مثل ما جاءني الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة   مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يصح عند ابي يوسف لان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة لا ينفصل عن الوكالة ويصح عند محمد بوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مجازا

[illegible]

[illegible]

بالمجاز فيدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه يفيد انه اراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما في رايت في الحمام الاسود الا هذا الاسد وفي الثاني دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم معنى المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة اما عند ابي يوسف فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذي ذكره من عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولقائل ان يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا حتى لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة ولا نزاع بان يتم الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فيلزم استثناء الشيء من نفسه   مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع وكلام المص محمول على ان الاستثناء اي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة   وقد اورد اصحابنا الظاهر ان الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى وقد جعله فخر الاسلام وغيره منقطعا ويتوجه بوجوه الاول ما اختاره المص وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثابتون على الفسق والدوام والا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع الثاني ما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه

[illegible]

بشرط في حقيقة اسم الفاعل لبقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج
لان التائب ليس بخارج ممن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب
قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج من
لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض المص بان المستثنى منه على تقدير
اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم
بقوله اولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع
القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما في القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصلا بناء على انه زيدا
داخل في القوم تخرج عن حكم الانطلاق فيصح استثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو
القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان عمل الصفة في المستثنى اظهر وليس المراد
ان المستثنى منه لفظا هو القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا
داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا
زيدا وكذا الكلام في الآية واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا
اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان
الماضي او من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة
قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا
للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين
بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني والثالث فلا صحة
لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف
فسق ولا يخفى ان منع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم
من الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بوجه وان الاسناد الى الحاكم دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار
بهم الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا
وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله
اياه بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه فههنا الذين يرمون شامل
للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة تنافي ثبوت
الفسق كما اذا لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا

زيدا وان لم يدخل لانه يحسب دخوله الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء اعتبار دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ
وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما في خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فائدة
للاستثناء المتصل على هذا التقدير لانه خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد
لفائدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وح لا يرد اعتراض المص
لانه لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم
الذي هو الحمل على اولئك القاذفين والاثبات لهم فالاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره
كما في كريم بلدتنا اغنياؤهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا
نقول ح يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين والامر بالعكس وقد يقرر
ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف
في التقدير اي الا حال توبة الذين تابوا او الا توبة القاذفين اي وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا
مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا عائد الى اولئك وبعد البناء والتي يكون الاستثناء مفرغا
متصلا لا منقطعا مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا
خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فمذهب
الشافعي انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة
انه ظاهر في العود الى الاخيرة لوجهين الاول الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة
عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل
القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير
بمنزلة حائل بين المستثنى ومنه والمستثنى كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة
فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء والثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة
عدم استقلاله والضرورة يندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في
العود الى غيرها والمص اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم
توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا
يتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل
في الاستثناء اجاب بان العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في
النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد

التشريك في الاستثناء وهو تغيير الكلام لا حكم له اولى وصرفه الى الكل تنزل بعد اثبات المطلق

المصورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها الكلام وهي آية القذف المشتملة على جمل ثلث فاجلدوا

ولا تقبلوا اولئكم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي في الاحكام على انه جعل جملة ولا تقبلوا

منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئكم

الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية ظاهرها الاستيناف ببيان حال القاذف

وجريمتهم غير صالحة ان يكون جزاء للقذف وتتميما للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء

للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم

الفسق ولم يسقط عنه الجلد فيلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع ولا تقبلوا عن فاجلدوا

اذ لو كان عطفا يسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه

بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي لم يجعله من تمام

الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد

بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقطه بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطع

بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هم الذين تابوا واصلحوا

ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا

فيصح صرف الاستثناء الى الكل اولئكم الفاسقون جملة مستانفة مبتداة غير واقعة

موقع الجزاء بل انما القصد منه ان يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي

تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني انهم

الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء

فلذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان تكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى تكون رد الشهادة

بسبب الفسق [illegible] بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر

الفا [illegible] ذلك على تقدير جملها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو

لمجرد الترتيب [illegible] عطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة

مع انه ازيد [illegible] بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان

يصير ايقاعا او يثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء

على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام

الامام شمس الائمة السرخسي الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر ثبوت العتق في المحل واستقراره فيه

وان يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق

بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب وقد ذكر

فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا

فيه لا في الحال ولا في المآل والتعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المآل ولا يستدل بالبيع الواقع بقوله بعت

هذا العبد منك بالف على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على

يستعمل في الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع

شيء من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن

وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع في بيان التبديل وهو النسخ النسخ في اللغة

الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى آخر ونسخت

النحل اي نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث

وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي

المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل

من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصلوة والصوم وذكر

الدليل يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن

القلوب من غير ان يتجدد دليل وكذا النسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على

ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبني للفاعل وهو الناسخية لا بمعنى المبني للمفعول وهو المنسوخية

وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب

المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال

هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في

المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاي ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن

من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل وبالناسخ زال

ذلك التعلق المظنون ولما كان الشارع يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل

بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه عندنا ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس

في اطلاق لفظ النسخ فكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في ورود نص

بمقتضى حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التابيد ولهذا
كان تفصي المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء لا مطلقة يفهم
منه التابيد ولا خفاء ان قوله ما ننسخ من آية الآية لا يبلغ ذلك بل الجواب انا لا نم ان بشارة موسى وعيسى عم
بشرع النبي عم وايجابهما الرجوع اليه لا يقتضيان توقيت احكام التورية ولا يحتمل لاحتمال ان يكون الرجوع
اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها
التابيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فنسخ
اما النقل فالقائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عم نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل
منهما انه متواتر اما الكتاب فنقلوا آية في التورية تمسكوا بالسبت على العبادة فيه والقيام بامرها ما دامت
السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبي عم فنقلوا عن موسى عم ان هذه شريعة
مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه
من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون
اخبارهم تواترا او خبر تابيد شريعة موسى مما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا
محمد صلعم ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عم والقائلون ببطلان النسخ
عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته
وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم بل يكون لحكمة خفيت
اولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البدا والجهل
وكلاهما ممتنع على الله تعالى والمص استدل اولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ
بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عم لكن لا يخفى انه لا بد مع القول بتابيد شريعة موسى عم بدليل نقلي
لا يقم الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية ففي رفعها لا يكون نسخا ولو
سلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال
التقييد لم ينشأ عن دليل فلا يعبأ به والاباحة الاصلية تمسكنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمان
من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره
القوم واشار ثالثا الى بطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان
والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح وقد خطر ببالي ان لقائل ان يقول الاعتراض انما
هو على آخر الاسلام وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن

من مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس
بالاستصحاب يكون رفعا للكلام لا توجيها له وامّا محله اي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه
تابيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال
او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال
وذاك حرام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم
القيمة تابيدا لا توقيتا فان قيل قد يستعمل صيغ التابيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تابيد
يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تع طول الزمان فيرد دليل يبين انتهائه فيكون نسخا في حقنا
قلنا حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة
وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تع
ثم هذا اذا كان التابيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور
على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو
قابل للنسخ فان قيل التابيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل
مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد
التكليف به في ذلك الزمان كان يقول صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد
فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى
الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره
منافيا له وذلك كما تقول صم كل شهر رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واذا مات
انقطع الوجوب قطعا ولم يكن منافيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب له والحاصل
انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثاني فان قلت
قوله تع وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة
انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها وذبح ابراهيم عم
ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عم امر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تع حكاية يا
ابت افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مامورا به ولقوله تع وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون
بدلا عن المامور به ولو كان المامور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها واتمها لو لم يكن
الذبح مامورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدامه على الترويع وامرار المدية على حلق الولد

وتله للجبين واما الثانى فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روى انه عم ذبح
وكان كلما قطع شيا التحم عقيب القطع قلنا هذا خلاف العادة والظ ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان
لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما فى نسخ الصلوات ليلة
المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون
الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه
فى المستقبل فان النسخ لا يتعلق على متقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشئ فهل يجوز ان ينسخ
قبل ان يمضى من وقت اتصال الامر به ما يتسع لفعل المامور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل
فى الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يؤتى بشئ من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا
غدا ثم قال قبل مجئ وقت الحج والغد لا تحجوا ولا تصوموا فذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع ههنا
ولا بيان الانتهاء وانما هو استخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم
مقام الشئ فى قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فديتك نفسى اى قبلت ما يتوجه عليك من المكروه
ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شئ مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك
المامور به حتى يلزم الاثم فان قيل لما كان الخلف قائما مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعنى ذبح
الولد وتحريم الشئ بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو مم
فان حرمة ذبح الولد ثابتة فى الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما
شرعيا حتى يكون نسخا لسما للوجوب لا القياس لان شرطه التعدى الى فرع لا نص فيه فلا نسخ اى
بعد النبى عم لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحى ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوص عليه
فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة قلوبهم بالاجماع المنعقد فى زمان ابى بكر رض وثبت حجب الام عن الثلث
الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة
سقط بسقوط سببه لا لورود دليل شرعى على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين مبنى على كون
المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام فى باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع
جائز فكانه اراد به ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور
ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به
لانه لا يكون الا عن دليل شرعى ولا يتصور حدوثه بعد النبى عم ولظهور ان لا استلزامه اجماعهم على الخطا
مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثانى قياسا قلنا

قلنا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس
لان انتفاء الشئ بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل ان يقول لا نم ان الاجماع المخالف للنص خطا لما
يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذى يجعله منسوخا به لا يقع فيكون الناسخ
هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخى ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع الذى
عليه فانه يكون من اجل المخالفة فيصلح ناسخا والى هذا يعنى اشار بقوله يوصيكم الله الى ان الايصاء
الذى فوضه الله الى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان
المواريث كانه الايصاء وكذا الفاء فى قوله عم ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان
ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما فى زنى فاكرمته وقد يقال ان الثابت باية المواريث
وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافى ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسى ان
المنسوخ باية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عم لا وصية لوارث ضرورة نفى
اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب
المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة وكان هذا مما يتلى فى كتاب الله تعالى يعنى
ان حكم قوله تعالى فامسكوهن فى البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله
فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا مسنونا
متلوا مكتوبا فى المصاحف لكنه يحصل من قسم الكتاب لا السنة ولهذا قال عمر رض لولا ان يقال ان عمر
زاد فى القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة الى آخره بالمصحف فنسخ السنة بالكتاب
متيقن فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو فى القرآن
وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب
او السنة مع انه لا يتلى فى القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت
المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهى ثابتة لقوله تعالى فبهديهم
اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبى عم يتوجه بمكة الى الكعبة وحديث عائشة رضى
دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع فى ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار
الراوى من غير نقل حديث فى ذلك على ان قولها حتى اباح الله تعالى لها ظاهر فى انه كان بالكتاب حتى قيل
انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتى آتيت اجورهن واشار الشيخ ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة
على التسع محكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التابيد اذ البعدية المطلقة يتناول الابد

وليس ذلك من تلقاء نفسه فان قلت يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تعالى له
في الاجتهاد من غير ان يقره على الخطاء بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته
حيث لم ينقل فاذا سمعتم منى وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا
واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو
حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجرى النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه
قالوا وقد يرفعان بحثا استطراديا يعني كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا فقد
يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت
العلماء او باذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح
وهو لا يفنى بالموت فلذا احال هذا البحث على غيره سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت
النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي
ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان
الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون
نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا
فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية الثاني ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية
الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه
بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت
الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان الزيادة
ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر
لزيادة البيان والتاكيد سواء تعلق بقوله رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي
لا يكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون
مما يصلح ناسخا هذا تفصيل المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب والمص عليه مواخذتان احديهما
انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع ابي حنيفة لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وانت خبير
بانه لا مواخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاقتصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في
حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة
امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير

التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كان يقول صم او اعتق ثم يقول صم او اعتق او اطعم وقد فسر في المحصول غير
تغير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو يوتى به كما هو قبل الزيادة
تجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات
لمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر
على ثمانين جلدة لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا الواتي باحد الامرين الاولين
اعني الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تفسير تغير الاصل على ما ذكره
ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في
انه لا يحصل بها اقامة الحد وبقي الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير
التخيير بين ثلاثة امور بل يحصل الاتيان بالمامور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه
ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو العدم
في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال
الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابطة تغير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت
المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استينافه او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين
فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الامدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت
الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما
كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا وان
قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة
التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط
الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار وفي عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة
ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغيرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي
كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استينافه وانما يجب
ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين لكان زيادة ثالث نسخا لقبح تركهما فظهر ان ما
نقل ابن الحاجب خلاف ما بينا فانه فسر ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسر هذا
التفسير يرفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال الامر والخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك
ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع هو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى

بقوله عم لا يقبل الله تعالى صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك بما روي انه عم كان يوالي في وضوءه او بقوله عم هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله عم لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل اركان الصلوة بقوله عم لاعرابي اخف في صلوته ثم فصل فانك لم تصل   فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالقسم بالفرضية و الوجوب ههنا هو فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع في انتفاء من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فهلا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون فرضا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق ولا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم يشرع فرضا بالاجماع فان قلت فتكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني لا بقطعي قلت فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة   بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها يتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونها   بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي آثما باعتبار تركه النية والترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة وح لا يلزم النسخ   فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التي في الاصل الا انسانا يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلاثة ومسح الراس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي ترفع الزيادة اجزاءه ولم يجعل تلك الواجبات بمعنى انه يأثم تاركها في الوضوء والا فلا خفاء في ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده   اصله ثابتا اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذلك ان الامام ابا حنيفة اسم ابيه ثابت كان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتائج فكره عالية مشتهرة كفروع فقهه   للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه

في الوضوء واجب

العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا   وايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا   ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يتوقف على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يجبان معا في شخص واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا   وايضا التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطله المص بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين   وقوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين نفيا لذلك الوجوب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليستشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين ومما يقال ان قوله تعالى فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع في النوعين فغاية الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التداعي لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك   فلا يراد التغريب بقوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عم الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عم ابدؤا بما بدأ الله تعالى به ونقول

والجواب

ويدفعان غائته

تخصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال
على ان لي نصف الربح فكانه قال ولك ما بقي فهو في حكم المنطوق بدلالة حال المتكلم اي الذي من شأنه
التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الا
ان يتقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلة فان
الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لاحتج الى تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل
وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وهي الاجازة المبنية عن الرغبة
في الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك اي السكوت
وهي اي تلك الحالة هي الحياء والمتم ان السكوت جعل بيانا للحياء وهو التكلم بما حصل لها من الرضاء
بالاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال توجب ذلك الشيء كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا على
ما يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب ان اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو
تعليل اذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضاء لاجل حالة في البكر توجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة
في الرجال ومعنى عبارة المتم انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال
وكذا النكول جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقراره به لاجل حالة في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده
من ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا
فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا قلنا يترجح جانب
الرضاء بدلالة العرف والعادة فان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه ولا يظهر ان هذا القسم
مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم وعند الشافعي المائة مجملة يعني اذا عطف
الدراهم عليها بيانا وتفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد لنا الاستدلال
على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اي حذف
تمييزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلاثة اثواب حتى ان ذكره يستهجن
في العربية ويعد تكرارا اضوء عطف غير العدد اي لم يحمل على ذلك اي على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة
المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة المتغايرين
العدد بخلاف قوله على مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يثبت العدد حتى يصح
قياسه على مثل له على مائة وثلاثة دراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلائم لفظ على
لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم لا ضرورة فلا يكون الا فيما

فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل
القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلاثة دراهم هو مميز المعطوف اعني المضاف اليه لا نفس
المعطوف على ان ما زعمتم في مائة ودرهم ليس بتام بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من
جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان اريد ابتناء الحكم
على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات
بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه والجزاء والشرط فكذا
التفسير في مائة وثلاثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا احتياج الى التفسير الركن

الثالث في الاجماع

وهو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم
على كذا اي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عم في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق
الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعموم الاستغراق
احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد عم عن اتفاق مجتهدي الشرائع السابقة
وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قليل او كثير وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك
هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ
ولا يخفى ان من ترك انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات واطلق ابن الحاجب وغيره
الامر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع ارائهم في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع
ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب والمص خصه بالشرعي زعما منه انه لا فائدة في الاجماع في
الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع
يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وايضا الحكم الاستقبالي قد يكون
مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبط المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته
ثم البحث هنا في امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه اعني السند والناقل وعلى هذا كان الانسب
ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسي كانه قال والابحاث هنا في امور فيهذا الاعتبار
صح قوله الاول في ركنه ضرب امرأة لجناية روي ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رض انها
تجالس الرجال وتحدثهم فاستحضرها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبته اي القت الجنين
واسقطته وقد يكون اي سكوت المجتهد للتأمل وغيره كاعتقاده حقية كل مجتهد او كون القائل
اكبر سنا واعظم قدرا او اوفر علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد والحنفية والشافعية وتكلم

احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الاخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف

ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التامل انما يدفع احتمال كون السكوت للتامل ولا يدفع احتمال
كونه لتصويب المجتهدين واستقرار الخلاف او نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع
السكوتي لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص في العيوب
الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن
في الزوجة فشمول العدم هو في حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول
الوجود ان يجب غسلهما جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود ان ينتقض الطهارة بكل من خروج
الخارج من السبيلين ومس المراة وشمول العدم ان لا ينتقض بشيء منهما وقال بعض المتاخرين
ذكر الامدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما
اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد
من القولين من وجه وان خالفه من وجه ويتبين كثير من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من
القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان
القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي
التفصيل فالقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا لم فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل
والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل في التفصيل تخطئة كل
من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وفي تخطئة الامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه
لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه نعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما
وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزم من التفصيل بطلان مذهبه ثم
التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تابعه اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على
المتامل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا فليس على الاصولي التعرض
لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير مسلم
لانه ادعاء بطلان الاجماع تارة التسويتين بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصح
انه لا شيء من القولين يجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن
سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس
شمول الوجود ولا شمول العدم مجمع عليه وكذا في البواقي مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي

ابي حنيفة ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين
مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجبة اجماعا غاية ما في الامر انه ركبت مغلطة بحسب التعبير عن
احد الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد
آخر ونظر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة
لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما في
مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع
والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلاثة الا على اعتبار الجنس في العلية اما عند ابن مسعود رض ولخلو
في جزء قوله لم يقل به احد يعني لا قائل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن اشتغال
بحيث الحرمة منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلان الجزء الثاني اعني انتفاء الجنب منتف لان الجنب
ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب
ينتفي بانتفاء احد جزئيه في الضمار هو المال الغائب الذي لا يرجى فان رجي فليس بضمار وقيل هو ما لا
ينتفع به من الاموال فلا بد من ضابطه تقرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر
واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون
المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون
ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابطة لا بد من النظر في ان اي موضع يشترك فيه القولان في امر
واحد شرعي وان اي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين الاولين قد يكون حكما
شرعيا متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون
حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة
العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونا
بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بين امرين وح ان كان الافتراق
مما حكم به الشرع كما في مسئلة الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي
ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الاخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان بشمول الوجود
اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن
الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير
اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما

يناني وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما باطلا فمبطل للاجماع
السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال
الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما
لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد
فالخلاف في القولين انما يتصور بثلاثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة
وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والآخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة بالانتقاض بالخروج من غير
السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما
او بعدم انتقاض شيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا
بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان
اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا
للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا
بالثبوت في احد الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والآخر قائلا بالثبوت في كلتي الصورتين فيكون
اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون
القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسألة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا وجعل هذه المسألة ومسألة تساوي
الاب والجد من القسم الثاني تبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني
ان لا يشتركا فيه واما مسألة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى عليك انها خارجة عن المبحث فان
بطلان بيع الملاقيح مسألة مجمع عليها والبيع بالشرط مسألة مختلف فيها لا تعلق لاحديهما بالاخرى والمبحث
هو انه اذا سبق في مسألة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا
واما مسألة الربوا احد القولين فيها علية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس والادخار مع الجنس
وبها لا اشتراك في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب
العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا بد له لو لا خطاب الشارع بل هو مستنبط
نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربوا في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخل الجنس
في العلية رفع لذلك فالتطهير واجب بالاجماع فقد عرفت انه يصدق لا شيء من التطهيرين بمجمع عليه
وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي فلا يصدق فان احدهما
واجب بالاجماع ولو جعل الحكمان يعني لو اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من القولين ليكن واحدا

١٤١

واحدا بان يتم الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة والانتقاض
بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي فهذان لا اشتراك في امر واحد وقع
الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الافتراقين اعني انتقاض
الخروج دون المس او بالعكس فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعي
فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة من
احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه واما قال فالاحظ بالي لان الظاهر انه لا خلاف
في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما
التغاير في العلة وانما الاجماع المركب فاعم من هذا لانه ما يسمى عدم القائل بالفصل لانه يشتمل
على ما اذا كان قائلا بالثبوت في احد الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما
وليس هوائي صاحب البدعة الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل
القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة
قال شمس الائمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله
فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله اصلا
والا فالحكم كما ذكر بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب
لا يكفر بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد انقراض العصر
عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة
ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض ودخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك
عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد
الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع يجعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعني اذا لم يكن على طريق
البحث عن الماخذ كما هو دأب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقية ما ذهب اليه وعليه عامة اهل
الحديث والشافعية وقد صح عن محمد انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة ما يشعر بالمنع وذلك
كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ
عند محمد وروى الكرخي عن ابي حنيفة انه لا ينقض فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان
فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع لكنه لم يتواتر لم يبق دليلا يعتد به
ويعمل وعلى ما نقل فخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما

يثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين للاتفاق على
القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصلحة وهو ان يثبت الحكم اي الحكم الشرعي
اذ الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عم وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا
لقوله عم في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رايه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت
الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعا
ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه
من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسياتي فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم
يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه تع اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة
الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم
اذ لا مخرج عنهما لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيه خلاف اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل
لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل
المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفي
الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشي فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق
الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير
الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص
ح يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي اسند المؤمنون الحكم
اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح ولان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل
الغير لا لكونه مما ساق اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله وبنبوة موسى عم لا يعد اتباعا لليهود
وفي ذلك كما خص المؤمنين بالمجتهدين الموجودين في عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين في
متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به كيف وقد نزلت الاية في
طعمة بن ابيرق حين سرق ورعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات
دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه
قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل
المانعة عن اتباع الظن واعترض المص بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عم ويكون في

في صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل
المؤمنين عام لا مخصص له بما ثبت باتيان الرسول عم به مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى
من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله والتنزيل
ونحو ذلك ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عم هنا لما
لا حاجة اليه في الاستدلال وعلى تقدير كونه غير ما اتى به النبي عم لا يدخل اتباع ما اتى به النبي عم في الوعيد
لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول عم والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان
اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى
ما التزمه من ان جزء الشيء ليس غيره مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الاية على حجية
الاجماع مع ان ما اتى به الرسول عم على تقدير دخوله في سبيل المؤمنين يصدق عليه انه سبيل المؤمنين
فلا يدخل تحت الوعيد لان الوعيد انما هو على اتباع سبيل لا يكون سبيل المؤمنين لان معنى غير سبيل
المؤمنين غير ما يصدق عليه انه سبيل المؤمنين لا غير هذا المفهوم والا لكان كل واحد من جزئيات
الاحكام الاجماعية غير سبيل المؤمنين وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة
وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تع تنافي الكذب
والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وايضا لان الشاهد
حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة
حقا وصدقا فيجب اتباعهم لحكم الحكيم الخبير للشهادة على الناس وكل الفضائل منحصرة في التوسط تقرير
هذا الكلام ان الخالق تع وتقدس قد ركب في الانسان ثلاث قوى احديها مبدا ادراك الحقائق والشوق
الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس
المطمئنة والملكية والثانية مبدا جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك وتسمى
القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدا الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط
والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة
وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هذه الثلاثة وما سوى ذلك انما هو من تفريعاتها
وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط هما رديئتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه
بقدر الطاقة البشرية وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله
تع ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات

وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها البلادة التي هي تعطيل القوة الفكرية
بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة في الامور
ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا
وافراطها التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد
البهيمية للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام
اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي
السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط فضائل والاطراف
رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلاثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار
عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عم خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء
البدن الذي هو مركب النفس الناطقة ليصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه
وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشتراط التوسط في
افعالها لئلا يستعبد الناطقة في هواهما وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس
استردف سبعا للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل
مقصد الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل فقوله النفس
الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمة والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلاثة نفوس متعددة
ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبار اتم قوى وكيفيات النفس الانسانية فموضعه علم آخر   واما غيره
من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي كل عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير
امة الآية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله تعالى لن يضروكم الا اذى ولان الضلال في بعض
الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العاملين بالشرائع الممتثلين
بالاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه
ولان المعروف والمنكر بحسب الراي والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك
لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الآية فلان
العدالة لا ينافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم
ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع
المجتهدين من عصر   وما ذكر من اخبار الآحاد فقد يستدل بها على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة

الامة عن الخطاء مع اختلاف العبارات وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى
بمنزلة شجاعة علي وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على
كل ما ادعي تواتر معناه   فانا اذكر قد ذكر الشيخ ما سنح له على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل
الاول ان الله تعالى حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من
الحوادث ما لم يبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وح اما
ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل
بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وح اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما
بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى يوم القيمة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط
جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد
وح لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم
وتنبيها عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البينة مناقشة تقرير هذا الكلام ولقائل ان يقول
وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم
المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال
الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل
حادثة في القرآن والثاني حصل القضايا المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما
اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلعم في عصر وظاهر انها لا ينحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع
الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا مدخل له في التم
الابيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب
قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات   وايضا قوله تعالى فلولا نفر الآية لقائل ان يقول
هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين
حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم وجوب القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول كل مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره
حجة قطعية لكونه مبينة على الحكم في ذلك العصر   وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الآية لقائل ان
يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطا للجماعات العلماء
وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الاضلال

من الله تعالى ايضا لو اجمع على امر لزم ان لا يخطأ جماعة من العلماء فقط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر

وايضا قوله تعالى ونفس وما سويها الآية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل نفس ادم عم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماءها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاءها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد صلعم في عصر والعجب من المص كيف يستدل لا ان القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد ما لا تسنح له ما لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في آخر عهده ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الايات المذكورة لا بكل واحد وفي ذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس مستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا وايضا العلماء استدلال جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواتر المعنى والمص قد منع ذلك ثم لما كان ههنا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان ما ادعى كونه حجة اخص الاجماعات لان اجماع جميع المجتهدين في عصر فيه خلافة المجتهدين من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا يدل ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال الاجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة بمنزلة الخبر الواحد لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف

وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل فذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز المختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المص وهو ان الاجماع المنقطع المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم سبق فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع بتوفيق الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما قيل ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ مختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمص قد يتحاشى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان

ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به واما الخامس في السند والناقل جمعهما في بحث واحد لانهما سببان فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل من غير داع مستحيل عادة كالاجتماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رض قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله عم لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما في كونه خبرا واحدا فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطع فلا يبتني الا على قطعي الظني لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله او سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقوع الاجماع لغواضع وثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت

مع ولما الناقل نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالادلة المذكورة قال الامام الغزالي وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عم واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل لنا على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من يتمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي عم يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الاتصال والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من النبي عم حجة قطعا

الركن الرابع

في القياس

هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وقد تعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة الفرع للاصل في علة حكمه وذلك لانه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به وكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمراد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما سنشير اليه والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقفهما على معرفة القياس قلنا هذا ليس تفسيرا للاصل والفرع بل بيانا لما صدقا عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع الذرة لابتنائها عليه في الحكم اي فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء لانا نقول لفظ ما عبارة عما هو اعم من الموجود اعني المعلوم ولو سلم فالوجود الذهني كاف في الشيئية بل يشعر بمانه في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا عن الشيء وعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التعريف مجاز او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة وهنا باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ فهذا صريح

في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع تذهب المص الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يتقوم به ويتحصل وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير لما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدية الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء مقدم عليه فكيف يكون اثرا له اجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له او ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه وهذا احسن من جعل القياس تعدية مناظرا على تفسيره للتعدية بما اثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربو في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيه لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير واقف بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي ولا وجه لما سبق من ان حكم الفرع ثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح ثم الاظهر ان يفسر التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ ابن منصور رحمه الله ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واصحاب الظواهر نفوه اي القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل دراية في الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني والمذكور في الكتاب ادلة مذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت فرعا لاصل في علة حكم فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لنفسه ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لان الوقائع غير متناهية والاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه

واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل بقطعي وبه يشعر كلام المص حيث استدل لعليه بدلالة نص الكتاب والسنة المشهورة والاجماع

المراد بالكتاب اللوح المحفوظ عن ابن عباس هو لوح من درة بيضا طوله ما بين السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي ما تسقط من رطب ولا يابس الاية وفسره ابن عباس بمنبت وغير منبت ولا معنى للتعميم المراد في قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حملت قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل ورقة لكان فيه تمسك يحتاج الى ما ذكره من الجواب وهو ان كل شيء فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة فان قيل الكل في القرآن الا انه لا يعلمه الا النبي عم او اهل الاجماع قلنا ولكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد اولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري سريات فولدن لهم اولادا غير نجباء فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي بخلاف امر الحرب حاصله انا انما نمنع العمل بالراي والقياس فيما لا يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الاية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتامل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقع في اثبات الصانع اعتبر بالدار وهل يمكن حدوثها بغير صانع في ظنك بالعالم ولا يفهم احد من مثل اعتبر قس الذرة بالحنطة

قلنا

قلنا ولو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان القائل صرح بالشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما في الباب انه يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه لا افراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الاية ولو سلم فقد خص منه ما لم يوجد فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر يحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة ببيان الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من النصوص ولما كان الامر للايجاب الظ ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف يعني ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المامور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر مصروف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا وايضا حديث معاذ فانه مشهور يثبت به الاصول فان قيل الاجتهاد قد يكون بغير القياس الشرعي كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز بغير معاذ قلنا الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعم فلا احد فيما اوحي الي محرما الاية فتعين القياس وهو مطلق ولو اقتصر على قياس منصوص العلة لسكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وفي الاقتصار على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقد روي في اخر باب السنة احاديث يدل على انه عم كان يقول في بعض الاحكام

بالقياس وهي وان كان اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انه عم كان يعمل بالقياس فيكون حجة
وربما يجعل وجه الاستدلال انه عم كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه
بالمنصوص عليه لما كانت لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة
العمل فيها بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس وادخل في القبول ولا يلزم
ان يكون دليلا لصحة القياس وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما
انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك
آحادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم تعلمه بالتعين وثانيهما
ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع
على حجية القياس وما نقل من ذم الراي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود انما كان في البعض
لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل
كان بها الظهور بها لا الخصوص بانها لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه وفيه نظر
لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع انه لا
دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى
يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في
مفهوم الشرط والصفة في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام في الشرط الاول ان لا
يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يكون المقيس عليه منفردا بسبب نص آخر دال على الاختصاص
وذلك كاختصاص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده يقع حض زيد بالذكر اذا ذكره وحده دون
غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عم بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك
واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كانه في لم في ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر
اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير المصنف عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون
حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة بقوله عم من شهد له خزيمة فحسبه وذلك
انه شهد للنبي عم في ناقة او في الاعرابي في ثمن ناقة او انه بايع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص
ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه ثم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عم بناء على انه خبره بمنزلة
المعاينة وان لا يكون معدولا اي معدولا به لانه من العدول وهو لازم ولا يبعد ان يجعل من
العدل وهو الصرف فيكون متعديا فانه ينافي ركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا

على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل
انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل وكتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول
عن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وبين
ما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله تعالى فآتوهن اجورهن وقوله اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو
مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكر الائمة ان الاحكام من
ان المعدول به عن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوات
ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء
عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة وان يكون المتعدى فيه اشعار بانه يشترط ان
لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت باحد الاصول الثلثة اشارة الى ان حكم
الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياس فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد
بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة
في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل و
الجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة
الحكم من غير تغيير اي لا تغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس
الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع الى فرع متعلق بمجذوف اي ان
يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور لما فيه من
الفصل بالاجنبي ولما مر في فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظيرا للاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما
شرعيا موصوفا بما ذكر في جميع الصور لان معناه حينئذ انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا
باحد الاصول الثلاثة فلا يثبت اللغة بالقياس يعني اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد
في غيره لا يصح لنا ان يطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك
كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران والالحاق بالقياس الشرعي اجيب بانه
يشترط في الدوران صلوح العلية وهو معدوم ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير
وبان المعتبر في حجية القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد على المتمسكين بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار

علی ما حققه المص من ان دلالة النص وجوابه انه لا نزاع ان رعاية المعنى سبب الاطلاق بل هی سبب الوضع وترجیح
الاسم علی الغیر علی ما سبق ولا نزاع فی صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة علی ما ذهب الیه الشافعی
من استعمال الفاظ الطلاق فی العتاق وبالعکس لاشتمالهما علی ازالة الملك وما ذکره من وجوب الحد علی
اللائط قیاسا علی الزانی فانما هو قیاس فی الشرع دون اللغة او هو قول بدلالة النص وکذا ایجاب الحد
بغیر الخمر من المسکرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجریان القیاس فی اللغة ولیس کذلك
وههنا بحث وهو ان اشتراط کون حکم الاصل شرعیا اما ان یکون فی مطلق القیاس وهو باطل لان قیاس
السماء علی البیت فی الحدوث بجامع التالیف وقیاس کثیر من الاغذیة علی العسل فی الحرارة بجامع الحلاوة
وامثال ذلك مما لیست باقیسة شرعیة لا یتوقف علی کون حکم الاصل شرعیا وهو ظ ولما ان یکون
فی القیاس الشرعی وح لا معنی لتفریع عدم القیاس فی اللغة علی ذلك وهذا ایضا ظ والتحقیق ان معنی اشتراطه
للقیاس الشرعی علی معنی انه یشترط فیه کون حکم الاصل حکما شرعیا اذ لو کان حسیا او لغویا لم یجز ان یطلب
اثبات حکم شرعی للمساواة فی علته ولا یتصور ان ذلك فلو قال النبیذ شراب مشتد فیوجب الحد کما یوجب
الاسکار او کاسم خمر کان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبنی علی ان القیاس لا یجری فی اللغة
ولا فی العقلیات من الصفات والافعال وفائدته تظهر فیما اذا قاس النفی بالنفی فاذا لم یکن المستثنی ثابتا
فی الاصل کان نفیا اصلیا والنفی الاصلی لا یقاس علیه النفی الطاری وهو حکم شرعی ولا النفی الاصلی لثبوته بدون
القیاس وبالاجماع وقد یذکر فی کثیر من المسائل ولذلك یقول المناظر لا بد من بیان المقتضی فی الاصل وما ذاك
الا لیکون النفی حکما شرعیا وقد سبق شیء من ذلك فی فصل المطلق والمقید لکن لا یحمل فلا یطلق ای لا
یحمل لفظ الخمر علی سائر الاشربة مجازا عند ارادة معناه الحقیقی فی ذلك الاطلاق لئلا یلزم الجمع بین الحقیقة
والمجاز اللهم الا ان یطلق مجاز الحاشراب یخامر العقل فیشمل الخمر وغیره بطریق عموم المجاز وهی
فی الاصل مقیدة بعدم التساوی یعنی ان الحکم فی الاصل حرمة ینتهی بالتساوی بالکیل فان قیل قد ثبت الحرمة
فی بیع المقلی وبیع الدقیق بالحنطة مع انها لا ینتهی بالکیل قلنا بطلان الانتهاء بالکیل انما جاء من صنع العبد
وهو القلی والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما ثبتها متناهیة بالمساواة کیلا اعنی قبل القلی والطحن
والتساوی بالعد غیر معتبر شرعا قیل علیه ان التساوی بالوزن معتبر شرعا وهو کاف فی انتهاء الحرمة
لان حمل رواء عذر الخطا دون عذر النسیان لامکان الاحتراز عن الخطا بالتثبت والاحتیاط بخلاف
النسیان فانه سماوی محض جبل علیه الانسان لانه ان کان موافقا للنص فلا حاجة الیه اعترض بان
عدم الاحتیاج الی القیاس لا ینافی صحته والاستدلال به قصدا الی تعاضد الادلة کالاجماع عن قاطع والمذاهب

ذهب کثیر من المشایخ وکثیر فی کتب الفروع الاسند لال فی مسألة واحدة بالنص والاجماع والقیاس
وان کان مخالفا یبطل کقیاس القتل العمد علی الخطا والیمین الغموس علی المنعقدة فی ایجاب الکفارة فانه
مخالف لما روی انه قال خمس من الکبائر لا کفارة فیهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغیر حق وان
لا یغیر حکم النص فی الاطعام هو جعل الفقیر طاعما سواء کان علی وجه الاباحة او التملیك فاشتراط التملیك قیاسا
علی الکسوة تغییر لحکم النص وکذا تقیید رقبة الکفارة بالمؤمنة تغییر للاطلاق المفهوم من النص وهذا الکلام فی
ان المراد تغییر حکم نص فی الجملة سواء کان هو النص فی حکم الاصل او فی غیره فان قوله تعالی فاطعام عشرة مساکین
وقوله فتحریر رقبة لیس لبیان حکم الاصل بل حکم الفرع فعلی هذا لا حاجة الی هذا القید لان اشتراط
عدم النص فی الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال علی الحکم المعدی فی الفرع او عدمه وههنا
النص دال علی عدم الحکم المعدی فی الفرع لان الاطلاق یدل علی اجزاء مجرد الاطعام علی سبیل الاباحة
وعلی اجزاء الرقبة الکافرة وانه لا یشترط التملیك والایمان وقد یقال یجوز ان یغیر القیاس حکم نص لا یدل
علی ثبوت الحکم فی الفرع ولا علی عدمه وفیه نظر وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان یبقی الحکم فی
الاصل بعد التعلیل علی ما کان قبله ثم قال وانما شرط ذلك لان تغییر حکم النص فی نفسه باطل ثم مثل بهذه
الامثلة وغیرها قصدا الی ان فیها تغییر النص بالرأی ففهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حکم النص المعلل علی ما
کان قبل التعلیل فاعترضوا بان المغیر فی هذه الامثلة انما هو حکم النص فی الفرع لا فی الاصل وکذا السلم
الحال فی الحدیث من اراد منکم ان یسلم فلیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم وجوز الشافعی
السلم الحال قیاسا علی المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبیع مکان العقد ورد هذا القیاس بوجهین احدهما
ان النص یدل علی عدم مشروعیة السلم الحال بحکم مفهوم الغایة اتفاقا او الزاما ولا عبرة بالقیاس المغیر لحکم
النص الا ان مخالفة المفهوم سیما فی خبر الواحد غیر قادحة فی صحة القیاس عند الشافعی وثانیهما ان محل البیع
یجب ان یکون مملوکا مقدور التسلیم والمسلم فیه لیس کذلك لکونه غیر موجود الا ان الشرع رخص فیه باقامة
ما هو سبب القدرة علی التسلیم وهو الاجل مقام حقیقة القدرة وجعله خلفا عن وجود المسلم فیه وعن
القدرة علیه وفی قیاس السلم الحال علیه تغییر لهذا الحکم لانه لیس فیه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق
ان من شرط القیاس تعدیة الحکم من غیر تغییر وقد یقال معنی اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف
کانه هو الاصل فاعتبار حقیقة الاصل یکون تحقیقا لذلك لا تغییرا ویکون اولی بالجواز لکونه مصیرا الی الاصل
دون الخلف وعدم ولا ما هو خلاف مقتضی العقد اعنی الاجل وربما یجاب بان اقدامه علی عقد السلم دلیل علی
ان ما عنده مستحق لحاجة اخری فیکون بمنزلة العدم کالماء المستحق للشرب فی جواز التیمم وفیه نظر اذ ربما

السوال انكم قد جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين لعلة رفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في بيان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة فهو اذن من الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها اليسر على من وجب عليه الزكوة لان الايتان من جنس النصاب اسهل وبيده اليه اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته ففي معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حديث بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحراق وايضا محال التصرفات انما تعرف شرعا كصلاحية الخل للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجة لتعدي الحكم الى قيمة الشاة ويجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فصار الحاصل ان ههنا حكمين احدهما وهو وجوب الشاة في هو جواز الاستبدال والثاني هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الامر بايفاء حقوق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اي في ذلك الحكم الآخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار ومجامعا حال او هو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر نظرا ما ذكره المص ان الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة التقوم اوردها وشرحها تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهو التقوم وان المستدل به يجوز ان يعتبر نفس القيمة مع لا

وح لا معنى للتعليل بالتقوم وان يعتبر مالية القيمة فيعلل بالتقوم والمتقوم واحد وهو صلاحية صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاحية غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعد في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير ثانيا في الشاة مثلا يثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة يثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير الخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وذكر الاصناف وجه السوال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على ان الزكوة حق لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما احال ذلك الى غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف ولم يصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فبفقدان الزكوة ملكا لجميع الاصناف فلم يكن صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المص لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق ولا معنى للتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح وايضا المط ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون لام الفقراء للجمعية او للجنسية فلا مدخل لما ذكر من ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية للجنس ويدعي كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة ولا مدفع له الا ما ذكرنا على انه

ان اريد هذا به توزيع جميع الصدقات على جميع الفقرا يلزم بطلان مذهب الشافعي لانه لا يقول بوجوب
الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلنا اذا كان اللام للاستغراق كان المعنى كل صدقة
لكل فقير وهذا اظهر بطلانا ثم عدل الى توزيع الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعى ان معنى الاستغراق
الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد فابطل ذلك
وسكت عما هو ظاهر البطلان واستعمال الما لازالة النجاسة يعني ان المتعين هو الازالة لا الاستعمال
بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الما آلة صالحة لازالة النجاسة حكم شرعي
معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مايع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس
الالة بالملاقاة ولا الما وجدت لازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل خاصية في الما اذ لو كان
لازالته لوجب ان يشاركه جميع المايعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة بالما من الحدث بمعنى
زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا يتنجس به شي ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل
ولو سلم انه معقول فالما يوجد مباحا لا يبالي بخبثه ولا يلحق به حرج بخلاف ساير المايعات وفيه نظر
اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قيل قد ذكر
في بحث المناقضة ان التطهير بالما معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضا الاربعة
واما ازالة الحدث فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الما مطهر بطبعه لم يجد
فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا
عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالما امر معقول الا انه يتضمن امرا
غير معقول وهو عدم تنجس الما باول الملاقات قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة
رفع الحرج وهو ان لا يتنجس كل ما يصل اليه الخبث لشمول الخبث ولان الما مطهر طبعا تعليل
لمعقولية ازالة الما الخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به
الحدث والخبث جميعا بخلاف ساير المايعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبث لابتنائه
على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا العلة قيل المعرف ويشكل با
لعلامة ربما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم
بعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها
عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن طلب عليته المتاخر عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها
لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل وفي

والمعرف بالعلة المتاخرة عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل بما مثلان يشتركان في الماهية ولو ان بينها
قلنا لا ينافي كون احدهما اجلى من الاخر بعارض بل في الوجوب الحادث لقائل ان يقول الوجوب
الحادث على ما زعمتم اثر للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثر الشي اثر الشي آخر هو فعل حادث كالقتل
مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تاثير الخطاب القديم فيه انه حكم مترتب على العلة وثبوته عقيبها الخ
فالابعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثير العلة تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد
وكل من جعل العلل العقلية موثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت
موجبا للوجوب بالصلوة والقتل للوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا بد منه بالبيه عاقل لان هذه امور
وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل
العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما يحقق عندهم انه علة كلما وجد ذلك
الشي يوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد
عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شي جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما
يوجد ذلك الشي بشرايطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب
وجود ذلك الشي الا ان يقم بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا
عنا ونحن عاجزون عن دركه شرع الله العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين
العباد ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي عم باهتدا الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار
المعجزة على يد النبي عم بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفا الملزوم بانتفا اللازم والوصف
المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب
للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه
وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يعلل الاحكام الثابتة بالنصوص
بالحكم والمصالح والثاني قول من يابى عن ذلك وقال الشيخ الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول
يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا و
يكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب
لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذا التفسير
اذ ليس القتل مثلا مما يجلب على نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مفض من وجوب القصاص
فلهذا قال المص وقد ذكر ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي بناء على التفسير لانه لا يستقيم على تفسير المص بل على

التفسير الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه

حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سوا كان ذلك المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة

فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القياس وهو بقا النفوس على ما

يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي المناسب هو الذي اذا

عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه لقبله وانما عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح

للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وليس الاحتجاج

بقبول الغير علي اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد عامة العقول وكذا ذكر بلفظ الجمع الاصل في

النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل

التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل

التعليل بوصف لكن لا بد من دليل تميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي وقد اشتهر فيما بين

اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من

دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي

يريد المجتهد استخراج علته معلل في الجملة لان الظ وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع

دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول

ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل

الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل

اما بجميع الاوصاف وهو ممتنع لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير

والتباين في الجملة واما بالبعض وهو ايضا بط لان كل وصف عينه المجتهد يحتمل العلية وعدمها والحكم لا

يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر وهو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد

كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف ما او

يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض في التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها

قاصر على ما سيجيء فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم وجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة

بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل

وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف وجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع

الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو

هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة

يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتاج

التعيين والتمييز الى الدليل لا الى كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول

فلهذا اختص المصنف جوابا بالدليل الاول وجه الرابع ظ ولقائل ان يقول لا نسلم ان التعليل بالقاصرة يوجب

عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف

يثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة لتاكيد الثبوت في الاصل ويدل لما ذلك ما ادعيتم من ان نص الربوا

في النقدين معلل عند الشافعي بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين الى المطعوم نظيره اي نظير الاصل الذي

في قوله عم الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب التعيين لان

اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا ايضا اي وجوب التعيين من باب منع

الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين

بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط

المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى

غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول

وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سوا اتحد الجنس

او اختلف لتحصيل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا

معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة

بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل وهو مبني تعدية وجوب المماثلة اشد

ثبوتها وتحققا من ربوا النسية وهو مبني تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد

على النسية ولان حقيقة الشي اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسية

دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسية مستند الى الاجماع والنص وهو قوله عم

انما الربوا في النسية وان النبي صلعم نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع

النقد بالنسية شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون

تعليلا آخر وينتهي بالآخرة الى نص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل

آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المص من لزوم التسلسل او استغنا بعض التعليلات عن كون

النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه

بين الحكم ولم يرو اعدة وعامها كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم حتما للحنطة والشعير فانها قد تباع وزنا وعددا وجزافا [illegible] اسم جنس كقوله في المستحاضة انه دم عرق انفجر [illegible]

كلما ثبت علية الوصف ثبت تاثيره وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة
انه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه او لجنسه وعلة الجنس علة للنوع وبها يتم ان استخراج
العلة واعتبار كونها موصلة او غير موصلة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور
هنا ما قالوا انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربوا النسية
كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة
في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع
ويمكن ان يجاب عنه بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفيه الفرض و
التقدير   الثاني اشارة الى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا
عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان الانفكاك يوجب انتفاء الحكم والجواب
ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه ياتي في
فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا لغير المنصوص لما سياتي مع
جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت العلية صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع
ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلية
صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم يثبت لشيء من الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت اما بكل جزء فيكون
كل جزء علة في التقدير خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث
هو المجموع وح ان لم يكن له جهة وحدة فظ وان كانت ننقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل
والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا قضاء الشرع بثبوت الحكم عنده رعاية للمصلحة وليس ذلك صفة
له بل جعل الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها
بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف
المعلول او متاخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان
تاثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون
احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل علية احدهما دون الآخر فلا يلزم
التحكم فظهر بطلان التحكم في اشتراط الشروط المذكورة وقد سبق بالادلة السابقة حجية القياس الادلة
وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض والجلي والخفي الى غير ذلك فثبت المط والمراد بكون
العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا

وفيه لو ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا اي في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول [illegible] اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور [illegible]

لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات   لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب
عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ان
يثبت به الشيء ولا شيء مما يثبت بها سوى الحكم ولذا يعدى الى الفرع بان يثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة
في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب
بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم يعلل فبعد التعليل لو اضيف الى
العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم
وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل
حكم الاصل يضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس
وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان
الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذنا ببيان لمية الاحكام لاجل
القياس فبقي بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد نص الشارع   اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات
الحكم لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نم انحصارها في اثبات
الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها
وان اريد المسألة الفقهية فلا نم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع
فلا يلزم العبث وقد يقرر ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم
وهو ظ ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن
وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة
وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمينان وايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة
بنص ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك
فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على راي المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك
بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم على ما زعم المص واما عدم
رجحان ذلك الا عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي   فان قيل
تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع
الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلة الموقوف على صحتها وتقرير الجواب
ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية

جواب عما يقال اذا كان المثبت للحكم النص دون العلة فكيف يتعدى الحكم الى غير المنصوص

يعني العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا تكون

الا متعدية لا ان كونها متعدية يثبت اولا ثم تكون علة هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير

فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف

لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت

ذلك بنص او اجماع ويكون مما نعا من علية وصفا آخر قيل عليه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت

بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة واما اراد

اعتاقه يعني ان اراد انه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدي واقع بعد الملك فلا نم وجود هذا

الوصف في الفرع اعني الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك اوثبت عطف على اختلف اي لا يجوز التعليل

لعلة اختلف في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحربي المكاتب هو

كونه عبدا او الجهل بانه مستحق استيفاء القصاص هو السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم

بانه هل ينفسخ الكتابة ام لا اذا بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود

في الاصل دون الفرع فان قلت هو ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذا بعض البدل لا يوجد

في الفرع وهو الكتابة الكلام يؤدي شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة تمنع وصف

يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليس صلة للتعليل بل هي بالمصاحبة وح لا اشكال الثالث لا

شك ان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة

ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة النص

الاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ

فالصريح له مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا ولاجل كذا وكي يكون كذا ومنها ما ورد

فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا وبكذا وان كان كذا فان هذه الحروف قد يجيء لغير العلة كلام العاقبة وباء

المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في

الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو

السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متاخر

في الخارج فيجيء دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب

ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل فسجد ورنا ماعز فرجم

وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن

هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر

الواقعة بيان حكمها وكذا الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن

وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق لا

ان الفاء ليست محققة ليكون صريحة بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد

طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سالت النبي صلعم عن دين الله فذكر نظيره

وهو دين الآدمي فنبه على كونه للنفع والا لزم العبث وللايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه بحث

بان قوله عم فانه يحشر ملبيا من قبيل الصريح على ما ذكره المص دون الايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان

بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح كما ذكره الشيخ عبد القاهر

ان ان في مثل هذه المواقع يقع موقع الفاء ويغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل

وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها ودلالة الجواب على

العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها قد يورد في امثلة الصريح وقد يورد في امثلة الايماء ويعتذر

عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتيب الحكم على الوصف ولهذا ما ذكره المص في تعليل ان من

احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح واعلم ان في هذه المواضع فيه سوء

ترتيب لانه كان ينبغي ان تقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسالك الايماء يدعون انه يدل

على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور

العلية دفعا للاستبعاد والغرابة والاستثناء وغير ذلك مما سواء في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن

بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس

والسارق والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان لمقصود من بيان وجود دلالة النص على العلية

سواء امكن بها القياس او لم يكن والثالث المناسبة وهو كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه

متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما في الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان

كان ضرا بحسب الطب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها وللمص في تحقيق

هذا المقام تعليق اورد فيه غاية ما ادى اليه نظره فنحن نورده ونزيد عليه شيئا من كلام القوم ليطلعك

على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى ان تقوى في اثباته بالمراتب المذكورة في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان

جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد له من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم

يكون معه كالاهلية للشاهد فلا بد من اعتبار صلاحيته للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم من اعتبار

وكتابة تعليل النبيذ بحرم كتعليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره فالشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا اجماع حد الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه
وقد قال رضي الله عنه في حد الشرب انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون جلدة فاذا وجدت الملائمة صح العمل بها ولا يجب الا اذا كانت مؤثرة فالملائم كاهلية الشهادة وذا لا يصح العمل قبلها
اي يجب العمل بمجرد الملائمة والتاثير كالعدالة فاذا وجب العمل عند التاثير وعند بعض الشافعية يجب بالملائمة بشرط شهادة الاصول وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض بمجرد كونه مخيلا اي يقع في
القلب ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسلة اي الاوصاف التي تعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا يسمى بالمصالح المرسلة وتعليلها عند الشافعي ايضا اي المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي
اعتبر الشرع جنس الابعد وهي كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند البعض وهو ان الشرع اعتبر جنس البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار
الشرع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات كما مر.

عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لابد بجعل الوصف علة من صلاحية الحكم بوجود
الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير في التعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما
بعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي فالملائمة شرط
لجواز العمل بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التاثير
نفذ ولم يفسخ ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه
كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام
لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف
على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النابية عنها فظهر من
هذا ان معنى الملائمة المناسبة وانما قابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة
او تاثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في اصول الشافعية
ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا او هو كون الوصف على
منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا تقذف بالزبد
وبحفظه الدن وان عين المناسب ملائما وغير ملائم فخلط المص كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب
ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع لحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك
مما سبق ذكره والملائمة شرط زائد على ذلك فلا بد ان يفسر بما تغايرها ويكون اخص منها وقد فسرها
القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المص ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف
في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة حفظ
النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى
غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن
لمصلحة ما وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون
الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لابد من خصوصية اعتبرها الشرع ثم
الجنس الذي اعتبرها الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون
بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن
لمصلحة حفظ النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية
كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتاثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب قال الامدي في الاحكام ان

١٢٩

ان الكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص
منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا يناط
الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل
باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار
العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد
وما كان بالمتوسط فهو متوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا يكون
علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه
ملائما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المص من المراد بالملائم كان يناسب هذا
الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه
من الاقسام الثلثة ملائما وقال ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس
الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره
بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه
في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم ايضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم
او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب
الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر
شرعا اصلا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في
عين الحكم وعلى هذا لا اشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه المص
والملائم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية
النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض المص بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف اخص
من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا ولا يخفى ان الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء
عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع
يتعذر الاحتراز عنه تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج
المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور
وعند بعض الشافعية يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط
شهادة الاصول بمعنى ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطاله نفسه بايراد نص

او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه
ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها الشهادة الاصول
على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض
على الاصل تزكيه بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه
متعذر او متعسر والمص فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس
ذلك الوصف او نوعه وفرقه توجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال العلية و
الاوصاف التي تعرف عليتها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو
المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره
ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا اولا اما المعتبر فاما ان
يثبت اعتباره بنص او اجماع اولا ويترتب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه في المحل فان ثبت بنص او اجماع
فهو المؤثر وان ثبت لا بهما بل بترتب الحكم على وفقه فقط وذلك لا يخ اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه
في جنس الحكم او اعتبار جنسه في جنس نوع الحكم اولا فان يثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير
المعتبر لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لا يعلم الغاؤه و
الثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لا يعلم منه ذلك
وهو الغريب فان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام
الغزالي بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية
لا جزئية اي مختصة بشخص فمنع القطع ليس في محل الضرورية وخرج الاستيصال من غير قطع لا يجوز الرجم لكونه
ظنيا والقاء بعض اهل السفينة بنجاة البعض لا يجوز لان للمصلحة جزئية فالملائم كعين الصغر المعتبر في جنس
الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص
والغريب كما يعارض بنقيض مقصود الفار فيحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو
لا ارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسبة وفي ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهيه عن الفعل الحرام
لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل
عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي
من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم
في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة

واعلم ان قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا ان تركناهم استولوا على المسلمين فقتلوهم ولو رمينا الترس لتخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة
الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس ويكون قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية كحصول المصلحة [illegible]
ويكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس لعدم الضرورة وبالقطعية ما لم يعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة كلية
كما اذا كان جماعة في سفينة وتثقلت السفينة فان طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية [illegible]
والتاثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او في جنسه [illegible]
[illegible]

المحافظة على مقصد الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة وكل ما يفوتها [illegible]
فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح
الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعضد لشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالراي واذا
اعتضدت باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يؤدي اليها راي مجتهد وان لم يشهد له اصل
معين كما في مسئلة التترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصد للشارع كمنعه بالكلية
لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا
الاعتبار نخص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لانا نعلم قطعا ان الشرع يؤثر حكم
الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة
لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع
ولان كون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال
وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ للقياس اصل معين وقال بعدما قسم المناسب الى مؤثر
وملائم وغريب ان المعنى المناسب اربعة اقسام ملائم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا ملائم
ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب
يشهد له اصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو
ايضا في محل الاجتهاد   لكن وجد اعتبار الضرورة في الترخص في استباحة المحرمات وورد المص الاعتراض
السابق وهو ان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف في الملائمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير
في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك   والتاثير عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب
الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي
المؤثر مقبول باتفاق القائسين وقصر القاضي ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها
انه قبل الملائم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة
اقسام الاول ان يظهر تاثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي يقر
منكر القياس اذ لا فرق الا تعدد المحل الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه
في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تاثير عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في
الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب خصوصا وعموما فمن اجل ذلك يتفاوت درجات
الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمص اخذ من كلام الامام تفسير المؤثر وقيد

الجنس بالقريب ليتميز عن اللازم على ما سبق واورد بدل العين النوع لما ليتوهم ان المراد هو الوصف والحكم
مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلا في العلة
فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطلق بالقياس لا مطلق الحكم
لان جميع الاوصاف والاحكام في الاجناس انواع المطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة
وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى البيانية اي النوع الذي هو الوصف والحكم
المط فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المط احترازا عن الانواع
العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس ولما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام
على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المط كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف
او الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم
الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس
الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز
الناشي من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما
يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشا عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب
الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام ولا في تحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر في
الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص او اجماع علية ذلك
النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس
ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم لعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من جنس
الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما
يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتأثير
العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية فاما امثلة التي في بعضها نظر لما سياتي من ان السكر
الصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد هنا الجنس القريب والضرورة للطوف ليست كذلك بل قد
عرف انه ليس بملائم فضلا عن المؤثر   وقد يتركب بعض الاربعة لا خفاء في ان اقسام المفرد اربعة حاصلة
من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم ويلزم انهما
المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانما
بصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس

والمركب بقي التقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة من اثنين ولا يمكن ان المركب من اربعة اقوى من الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد سمى البعض النوع الاول غريبا [illegible]

الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد يتركب مع كل من
الثلثة الباقية يصير اثني عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلثة فيسقط ستة بموجب التكرار لو نقول
اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في
الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار
النوع مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع
بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب
الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد بالاعتبار قصد الانضمام
حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه
مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر يؤثر في وجوب
الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة القذف صار المعنى
المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلثة فالمركب مما سوى
اعتبار النوع في النوع كالتيمم خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعا
مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع كقوله تم فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام
الاخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر
في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم من حيث انه
تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد ما يحتاج الى الشرب فان العجز الحكمي بحسب المحل
عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع
كقوله تم فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي عدم استعماله
دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في وجوب التيمم من حيث التيمم والمركب
مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا
لحرمة القربان ولجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى الجنس في الجنس كما في الحيض علة لحرمة الصلوة
فهذا تاثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها ولجنسه
وهو الخروج من السبيلين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا
واما المركب من اثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سؤر الهرة فان
الطواف علة للطهارة لقوله عم انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسته يشق الاحتراز عنه

علة للطهارة كآبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافطار المريض فانه موثر
في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس
في الجنس كولاية النكاح كولاية في المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل موثر في مطلق
الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه
صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز
لعدم العقل موثر في مطلق الولاية ثم هو موثر في الولاية في المال للحاجة الى ابقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في
النوع مع الجنس في الجنس كخروج النجاسة فانه موثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما في البدن النوع
الة التطهير موثر في وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على
الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل موثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز الحاصل في القوى
موثر في سقوط العبادة وكذا ذكره المص ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع يعني ان قوة الوصف
انما هي بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الاثر فيكون المركب اقوى من البسيط
والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع
في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه منكر القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره
لا يكون اقوى منه وقد سمى البعض ذكر في بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يوثر نوعه في
الحكم ولم يوثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات موثر في ربوية البر ولم يوثر جنس الطعم
في ربوية سائر المطعومات كالخضراوات والملائم هو الاقسام الثلثة الباقية ثم لابد في الحكم بعد التعليل
من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل او يكون في الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل
اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا بد من ان يكون له اصل او لا يكون
لما ذكر من ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار
الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم و
الخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان
وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع
الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي
اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل شرعي
مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالراي بمنزلة

وانما اعتبرنا التاثير لان اي القياس امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشرع [illegible] وان يكون القياس بوصف اعتبره الشرع او اعتبر جنسه فان العلل المنقولة ليست الا موثرة كقولهم انها من الطوافين
والطوافات [illegible] في المستحاضة انه دم عرق انفجر [illegible] وهو النجاسة تاثير في كونه [illegible] الطهارة [illegible] كونه مرضا [illegible] له تاثير في التخفيف وكقولهم ارايت لو تمضمضت
[illegible]
كما في سائر الاركان [illegible] معقول فكذا [illegible] وقد ظهر تاثيره [illegible] التعيين [illegible]
[illegible] رمضان [illegible] وبعض العلماء [illegible] القياس [illegible]

بمنزلة ما قال الشافعي ان التعليل بالعلة المتعدية [illegible] ان يكون بيان
علة شرعية للحكم وقال شمس الائمة الاصح عنده [illegible] ان يكون له اصل [illegible] الشر
لا محالة ولكن يستغني عن ذكره لوضوحه [illegible] هذا لا يكون الخلاف في
مجرد التسمية قياسا على ما ذهب اليه المص بل عند البعض يكون التعليل بالوصف الموثر مستلزما للشهادة الاصل
لكنه قد يذكر وقد لا يذكر ومع هذا يحتمل قبوله ثم لابد من ان يكون له اصل معين على ظاهره واذا وجد شهادة
الاصل بدون التاثير يعني ان شهادة الاصل قد يوجد بدون كل من الانواع الاربعة للتاثير ويسمى الوصف غريبا
لعدم تاثيره فلا يقبل عندنا [illegible] قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير او المراد انه لا يقبل ما لم يكن ملائما
فان قيل الملائم [illegible] ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت احد
الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير النوع والمعتبر في الملائم هو الجنس البعيد فالغر
يعني غير الموثر يجوز ان يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه
في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى اول الاربعة غريبا والثلثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق
وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاوه في نظر الشارع وهو مردود اذا
لم يكن ملائما اتفاقا الا عند اصحاب الطرد واشار المص في اثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد توجد
بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخرين يعني اعتبار النوع
او الجنس في الجنس لكونها اعم منهما من وجه فيوجد بدون التاثير في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما
يتركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز
ان يكون اعم من الاولين باعتبار انه يوجد في الاخرين وبالعكس ومع ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التاثير
وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه
من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين كلها
مبنية على العلل الموثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع
ولما لزوم ان يثبت له نص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب
على ما فسرتم به التاثير فممنوع فلم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم
العمل بالغير الموثر ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس
النزاع في ذلك بل في التاثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين رضوان
الله تعالى قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم بالتاثير

فهذا الملائم ما يقابل الطرد ومعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان موثرا
بالمعنى الذي ذكره المص او لا وقد تم الاستدلال وتحفظ من النظر كلامهم في هذا المقام ومن تقديرهم
التاثير في الامثلة المذكورة في قوله عم انها من الطوافين والطوافات عليكم لجنس الطوف وهو الضرورة
اثر في الشرع في التخفيف ولثبات الطهارة ودفع النجاسة كما في الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل
اليد والفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم
فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في حل الميتة وفي قوله عم انها دم عرق انفجر لانفجار الدم ووصوله الى
موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم حيضا
وفي كونه مرضا لازما موثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب
الا طاهرا واما في عدم كونه حيضا فلان الحيض دم ثبت عادة راتبة في بنات ادم عم خلقها الله تعالى في ارحامهن
وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما في
كونه مرضا فلانه ليس في وسعها امساكه ورده فيكون له تاثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده ببقاء
الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة
بالطهارة ابدا ولم تفرغ للصلوة قطعا وفي قوله عم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته كان يضرك لعدم قضاء
الشهوتين اثر في عدم انتقاض الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الشرب كذا
القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي
الامثلة المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب وغيرها اي وكغير المذكورات من اقيسة
النبي عم واقيسة الصحابة رض عنهم كما قال النبي عم في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته
اكنت شاربه كذا اورده فخر الاسلام رح وغاية تقديره ان هذا تعليل بمعنى موثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار
الاثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور فكذا الحرمة
الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالي الامور وكما اختلف الصحابة رض عنهم في الجد مع الاخوة
واحتج كل فريق بتمثيل مشتمل على معنى موثر هو القرابة من الجانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رض عنه
انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب
بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي ترجيحان
الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجح
فاستويا وقال زيد بن ثابت مثل الجد مع الاخ كمثل نهر يتشعب من واد ثم يتشعب من هذا النهر جدول ومثل

فهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا الا تقسيما وان كان حاصرا بان يثبت عدم علية الغير اي غير هذه الاشياء التي رددنا فيها بالاجماع مثلا فاما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص بتعليل كالاجماع على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على الغاء ما عداهما [illegible] وهو ان يثبت عدم علية الفارق كي يثبت علية المشترك الفارق هو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما وعلماؤنا رحمهم الله لم يتعرضوا الى [illegible] قال على التقدير قبولهما يجب [illegible] النص او الاجماع او المناسبة [illegible] بعضهم قيام النص في الحالين اي حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم له نظيره ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب [illegible]

ومثل الاخوين كمثل نهرين يتشعبان من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب
بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رض عنهما الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن
ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فانما اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الاخر وهو الجزئية في القرب
وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التاثير جزئيا في اقيستنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بما يعلل الموثر فان المسح
اثر في التخفيف فانه ايسر من الغسل ويتادى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف
الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن
القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فناسب التكرار ليحصل باليقين او بظن قريب منه وكذا الصغر موثر في اثبات
الولاية فان الولاية في النكاح لم يشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في
الصغر لا البكارة وكذا التعيين في الصوم الفرض في رمضان موثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات
انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة الى
التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تاثيرها في ايجاب التعيين وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين
ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال
علية بعضها ليثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت
فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه
او لان الاصل عدم الغير وح للمعترض ان يبين وصفا اخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر
فيما ادعاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه الاول
عدم وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لاثبت الحكم باستقلاله الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع
مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق
الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور
عدم المناسبة لان التقدير انه عدل اخبر ولا طريق الى معرفته الا خبره وح للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف
الذي يدعي المستدل انه علة فيحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل
في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا
كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب
في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم علية الغير بنص
او اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا واما على ما ذكره المص فيكون هذا من المسالك القطعية

بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب الاخالة في المناسبة
وفي السبر تخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف
الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علية وذكر الامام الغزالي ان النظر
والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر في
الاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة
الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة
من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما يتبين في قصة الاعرابي انه لا مدخل في وجوب الكفارة
لكونه ذلك الشخص او من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع
وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص عليه
بدون علته او الاجماع عليه كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين
الاولين ولذا انكره كثير من الناس   وبالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم
معه اي بترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر
فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا ويزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط البعض وجود النص في الخمر
حالي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين
اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة في
الاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين علية الوصف ولا
ما تخلف الحكم عن النص   لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا جوابه مما تقرر ان هذا الاشتراط لا يصح عند من
لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حكم موجبا
نفيا ولا اثباتا ولا اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد لم يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط
واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضو مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور
بطريق المجاز بحيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب   فانه يحل القضاء
وهو غضبان يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء
عند الغضب وايضا النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع او عطش مع عدم حكمه الذي
هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او النصوص
المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا   والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول

بقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق كما او
تلازم وتعاكس ويكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لان احتمال [illegible] دونه
احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضائفين او تاخر
في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان
باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى
ان من لا يتاتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم ويجاب بان النزاع
انما هو لحصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك لما بانه
بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره
ربما يقال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال
بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثال ان دوران الشيء مع الشيء آية كون المدار
علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على
المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح لباب الجهل والتصرف
في الشرع   ولا يشترط لها ايضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود
عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية وكذلك ليس بلازم اما الجواز فلان لا يوجد الحكم
عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم انما هيا حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته
بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يتم في تقرير هذا الكلام ان الوجود عند
الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على
فسادها اعتبار الحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد   وقيام النص اشارة الى بطلان كلام
الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكمه امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة
بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبتنى عليه ثبوت العلية على ان وجود
بطريق الندرة ايضا في محل النزاع فانا لا نم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في
الاية فلانا لا نم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث
ومفيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في
وجوب البدل وهو التيمم لقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء
اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب في حالة لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما رتب وتوب

وما قال عدم الوصف هو غير مذكور في المتن فعندنا لا اثر للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكر في الكشاف ... ان الحكم عند شغل القلب بغير الغضب فثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون للنص دلالة على الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله ان النص قائم في الحالين والله اعلم ٥ منه

التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء ثم ان وجوب التوضي بالماء مترتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام في كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه عن النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا انسب فان قيل للبدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكس اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالة بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصرح معه بالحدث والثاني ان ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق النص الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث على الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء في الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان يتناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم يثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لا نسلم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلي غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح بحال العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود يعني لا نم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو مم

ذكر فخر الاسلام ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي ٥ فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول وللاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل آخر يماثله في التعليل فالتعليل

فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة كما هو ان تعرف موجبا للملك اي لا يجوز القياس في اسباب تعرف علية لثبوت الملك وقولنا الجنس بانفراده يحرم النسا بالنص وهو نهي عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو حرمة النسا وهو الجنس بانفراده اي بدون الكيل والوزن فاجاب بان في النص وهو قول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الربوا والريبة والمراد بالريبة ههنا شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا او قدرا في نسية لان للنقد مزية على النسية ... دون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما اي ثبت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا او صفتها بالجر اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولاثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا نظر اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطا نظر اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظر اثبات الحكم وكصفة الوتر نظر اثبات صفة الحكم لان فيه نصب الاحكام بالراي ... اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام ٥ منه

فالتعليل المختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سببا وصفته لانه اثبات الشرع بالراي ولا لاثبات شرط الحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال الحكم الشرعي ونسخ له بالراي ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالراي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة اصل صالح التعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى المحل الآخر سواء كان الحكم اثبات سببا او شرطا او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فالحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق و اختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثلا ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلهذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انه يجوز ان يثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب والشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فلم بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت فنسلم والجميع سواء في انه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور في اصول الشافعية ٥ ومعظم هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم وقولنا الجنس قد توهم ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ٥ ومحمد ٥ فاجاب بانا لم يثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخيرين على ما سبق في بحث دلالة النص ولم يورد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجري في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالراي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للمص ٥ من اصول ابن الحاجب وفي المسئلة انه اختار انه لا يجري

اثبات السبب بالقياس كما ورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نبين سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية

القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان سوا كان بالسيف او بغيره فالسبب واحد

لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام مثالا لا اشكالا فقد اما تفسير القسم الاول

اي بيان اثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسية وهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلا

يصح اثباته ولا نفيه بالراي اذ لا يوجد اصلا نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة

او اقتضاء وذلك انه يثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر

والجنس ووجدنا حرمة الربوا كما يستوي فيه شبهته بحقيقته لما روي انه عم نهى عن الربوا والريبة

وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في راي المتبايعين

ووجدنا في النسية شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسية وهذا وان كان فضلا من

جهة الوصف لكنه يثبت بصنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة المثلية بغير المثلية لمكان الاحتراز عنه

بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه ثبت بصنع الله ثم لجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي

القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فيثبت

سببية الجنس لحرمة النسية لدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل

والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شي لحكم بنا على معنى صالح التعليل في ذلك الحكم به بان يكون

موثرا او ملائما فكل شي يوجد فيه ذلك المعنى الموثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا

من اثبات العلة بالقياس لان العلة الحقيقية هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو

من مسالك العلة فيكون العلة واحدا يتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة

بنا على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل

فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشي للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد

لمجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شي اخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما

ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه من

اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير او الملائمة

في الاستحسان وهو في اللغة عد الشي حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافع

ومنشا ما عدم تحقيق مقصد الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجراة وقلة المبالاة فان القائلين

بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد

شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث

لم ياخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح

وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي عم ما راه المومنون حسنا فهو عند

الله تعالى حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن

الشافعي انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شي للمكاتب من نجوم الكتابة

ولما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد به الانقداح

الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في

بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا

نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في

مسئلة عن مثل ما حكم به في نظايرها الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسن

البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطاري

على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطاري عن القياس فيما

اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا من الاقوى

الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى اخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان

مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على

الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعدما

استقرت الاراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام

حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح اهل

الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق

الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شايع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في

مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص

او الاجماع وذكر واله قسمين الصحة تقارب الاثر والضعف يقارب الفساد فبهذا الاعتبار تحقق تقابل

القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده

الخفي ومعنى ايثاره في خفائها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها

بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا

تعيين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام وانه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح فالاول
يعني ان سؤر سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطة
اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين على ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالزكوة لان الحرمة فيما
يصلح للغذاء اذا لم يكن للضرر او الاستخباث والاحترام اية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يوكل وهو
طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما لا يوكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه دهنا مات فيه فارة فجعل الحكم
بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين بان حرم اكله وتنجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يحكم بنجاسة
سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس
وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة النجس في الفرع اعني المخالطة وقد يقابله استحسان قوي
الاثر يقتضي طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة
فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سؤره طاهرا كسؤر الادمي والماكول اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة
وهي الرطوبة النجسة في الالة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا يحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة
المخلاة والثاني لما كان عدم تادي المامور به بالاتيان بغير المامور به امرا جليا وعكسه خفيا اشتبه على
المص جهة جعل تادي السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه اذا جاز
اقامة الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز اقامته مقامه
فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي يسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتادى به كالسجدة
الصلوتية لا تتادى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا لعينه فلا يتادى بغيره وهذا قياس
خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تادي المامور به لغيره قياسا على اركان
الصلوة اظهر واجلى من تاديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره ولا قرب انه يقدر لما اشتمل كل
من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود
لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا لكن هذا قياس
جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة
ولهذا لا يلزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد
العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المامور به هو السجود
وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما
من اركان الصلوة ومن موجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يستحق بهما امر
اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي سمي استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور
بغيره وفساده خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في
الصلوة متادية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة
لانه لم يشرع عبادة بخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا
وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد لما بالاعتبار
الاول فاما ان يكونا قويي الاثر او ضعيفي الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يترجح الاستحسان
قطعا وفي الثلاثة الباقية يتيقن عدم ترجح الاستحسان واما ترجح القياس ففي الاول والثالث متيقن لا في
الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس بضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار
خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا واما
بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظ والباطن او فاسدهما او صحيح الظ فاسد الباطن او بالعكس
وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض
على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس
الصحيح الظ والباطن يترجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظ والباطن يكون مردودا
بالنسبة الى الكل فبقي ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخري القياس فالاول من الاستحسان
يترجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي اربعة اوجه حاصلة من
ضرب اخري الاستحسان في اخري القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظ الفاسد الباطن والقياس
الفاسد الظ الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظ فاسد الباطن وقياس
كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظ وقياس كذلك وسمي اتفاق القياس والاستحسان
في صحة الظ فساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم بترجيح الاستحسان في الوجه
الثاني من هذه الاربعة وبرجحان القياس في الثلاثة الباقية وادعى ان الظ هو امتناع التعارض بين قياس
واستحسان يتفقان في قوة الاثر او صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظ او بدونه وبعد اقامة
الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالاخرة ان قوله اذا كان الاستحسان على
صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيد بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان يعارض قياس ضعيف
او صحيح الظ فقط او فاسد الظ والباطن او الظ فقط الاستحسان كذلك بالمعنى المذكور له بمعنى
انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم وما ذكر ولهذا الكلام قبل الحد

[illegible]

لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشي تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كانقسام اللفظ ثلاثي او رباعي
او خماسي وباعتبار اخر اسم او فعل او حرف وباعتبار اخر معرب او مبني الى غير ذلك ثم لو صح ما ذكره البعض
ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد القسمين مستدركا والمستحسن
قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فهنا
يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان الاول يتعدى الى صورة اخرى لان من
شان القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان
في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع
ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من
البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري
من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين
يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارث البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع
والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل
حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا
ومنكرا والاجارة يحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد
القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على
مورد النص وهو تحالف العاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عم اذا اختلف المتعاقدان تحالفا
وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد الماخوذ فظ وان اريد رد العقد فكذلك
اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا
بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت المتعدي بالحقيقة هو
حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات لا ان صورة التحالف وجريان اليمين
من الجانبين لما كانت بحكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف التعدية اليه الا يوجد في الاصل
الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة
وليس الاستحسان من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان
وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا

[illegible]

باطلا لما سياتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة
الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الالة
الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر
بدليل اقوى هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شي في دفع العلل الطردية
اي الاعتراضات التي ترد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكورة هاهنا ستة وهي
النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة
اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع
وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله
والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول
الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد
تاخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال فنوقض بالتعليل يعني لو كان النجس الخارج من
بدن الانسان حدثا لكان التعليل الذي لم يسل من راس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نم انه خارج
فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان ظهرت النجاسة بزوال الجلدة
الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور العليل الا بالخروج وهو ان المعنى الذي لاجله صار العلة علة
بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص يعني ان المنصوص بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر
هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون
التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان
التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد لذلك ومبنى
هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهة ليكون حكما شرعيا فيعلل فاجاب الاولين
بالمانع هو في الاستحاضة العذر وفي الجرح وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية يعني ان خروج دم الاستحاضة
حدث الا انه اخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت فانه
بذلك الحدث في خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب الا في المدبر
كما في البيع حتى لو جمع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت في
المدبر لمانع اورد فخر الاسلام هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال في شرحه ان هذا
الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة الظ حاصله هذا النقض ان الحكم الشرعي وجوب الضمان والعلة

[illegible]

الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغي وظ انه لاجهة بمنع انتفا الحكم فيه
اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وايض حل الاتلاف لا يلائم وجوب
فضلا عن التاثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل نظير الدفع الحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف
لبقا العصمة بمعنى ان لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه كما في المخمصة والعلة
حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة في صورة
تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفا الحكم في صورة النقض
اي لا نم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقا العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي
وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما في بمنع مع وجود احدهما انتفا الاخر بسبب من الاسباب
واعترض المص بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تخلفه في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك
لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تاثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل
حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير فانه اي الخارج النجس حدث في السبيلين لكن
اذا استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه
الخطاب باداء الصلوة فكذا هنا اي في غير السبيلين يكون ويصير عند الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا
راجع الى منع انتفا الحكم وذلك لان المناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا دفعه الا بمنع احدهما
ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع
فلا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وح ان اندفع باحد
الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد
فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما بتخصيص العلة
كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج المحال عن تاثير العلة
فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحال الاخر واما فولا بان عدم جزء من العلة او شرط لها فيكون انتفا الحكم في
النقض مبنيا على انتفا العلة بانتفا جزءها او شرطها واليه هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المص تحاميا عن القول
بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفا الحكم
في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى
احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة النقلية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة
كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وسره

وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى مواردها والنقض لمانع معارض للعلة ليثبت التخصيص
بخصوصها مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة للصورة الاستحسان وقد انعدم
الحكم فيها المانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان
يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان
احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار من الخشب الملطخ
ما الطلق المحمول ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي ثلثة لكنهم لما اخذوا
في تعداد الموانع او ردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في
تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمص غير عباراتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم
الحكم ليشمل المانع عن المانع وعن العلة انعقادا وتماما والعمدة في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في
التقويم اربعة لانه ان كان بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو
المانع من التمام وكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما
ولا عبرة في العلية بالدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث ثم المتمم هو العلة والحكم الشرعيان وقد
اضافوا اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم
الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع
وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المريض فالاندمال مانع من تمام الحكم الذي
المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة واما ما دام حيا يحتمل
ان تزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بانضافه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك انضافه
الى القتل فكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للمضي والمضي علة للاصابة والاصابة
للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص
من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم
للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود
الملزوم بدون اللازم وهو مح وربما يعترض عليه بانا لا نم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص
في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص بعض الموارد
كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع
اتصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني بان ثبوت الحكم

بطريق الاستحسان ترك القياس به بكل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى اثنا الحكم المانع من تحقق

العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط

القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفا الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود

العلة وثانيهما ان القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة

يوجد فيه العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع

لا يكون علة ولما كان هذا الوجه مالا الى ان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله

مع ان هذا التقييد واجب الى اخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض

منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة

ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شرط للعلة او شرط لها فعند وجود

المانع يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن يكفي في العلية سواء

استلزمت الحكم ام لا ولا نم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع ولم يذكر

ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص

ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك

الوصف فينتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن

علة فالمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا

ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف

هو من جملة اركان العلة او شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالخارج النجس فانه مع عدم الجرح علة

لانتقاض الوضوء فعند وجود الجرح لا يكون علة كما في المستحاضة ومنه اي ومن دفع العلل المؤثرة فساد

الوضع كاثر التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف

وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة ولا يمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه ومنه اي من

دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت

الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة

نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث

انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الاخر علة مستقلة على انه غير في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد

وقد صرحوا بان المتوضي اذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه

هذه الاسباب ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله

منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على

انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى

علية شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل فالمعارض لا يبقى

سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو بانت في اظهار

الصواب وثانيهما ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت

العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في

الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية ثم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في

الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف

المفروض مع عدم المانع لكن لم يجب في القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطأ لا يوجب المثل

الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية

لا يكون مماثلا لانه بطريق المزاحمة دون الخليفة او الخلف لا يزاحم الاصل ولا يثبت الا عند تعذره فالحاصل

ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطأ ايجاب

خليفة المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له ومنه الممانعة وهي منع مقدمة

الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات في

كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يتغير حكم النص

ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان

يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة

ولو سلم فلا نم وجودها في الاصل او الفرع او لا نم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة واختلف في قبول

الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه

لا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيودي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة

عبثا مثل ان يقال في مسح الخف مسح فيسن فيه التثليث ... ان يتم الحكم مانع فرفع الحدث كالماء فلهذا احتاج المص في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله

لاحتمال ان يكون مستمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو

الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما قيل في هذا المقتول عمدا فلا يقبل به كالمكاتب

فقيل لا نم ان العلة في الاصل اي المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكر ذلك

[illegible]

في مسئلة الاختلاف بهذه العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة بعمومه ورودها على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل في النقض عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسوال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها الجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا و بالنقض وفساد الوضع فاسدا ثم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك واعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لينفذ فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقام الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند فبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان النزاع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال والحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة

[illegible]

المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كان فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطرابهما في كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهو المعارضة ويجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المط وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل او بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يكون ذلك قلت المراد بالتسليم في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تعارض الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون البط دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما كل منهما صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد يكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد يكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير وربما يورد على المؤثرة ما يظن انه معارضة او قلب وليس بذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير مما لا جهة له وان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة تفيد تقريرا او تفسيرا لا تبديلا او تغييرا للكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه او عكسا وهو ماخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما اذا قال الشافعي صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت

فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه
النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها يجب بالنذر
اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل والمعترض اثبته بدليل
المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبتها المعلل من عدم
وجوبها بالشروع اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها
عند الفساد ويلزمها بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب بالشروع وهذا
مشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم
الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع
النذر في الايجاب بمنزلة توامين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء
لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه
بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب
صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى انه هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو
كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تقريبا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها
ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع
لكان علة لعدم الوجوب بالنذر والاول يعني ان القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض
بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ
الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم
والقالب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع
ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق
شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول
الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا [illegible] من كلام المص وفيه بعض المخالفة
بكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة
ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول
علة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان
شاهدا عليك من قلب الشيء ظهر البطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما اشتمل منه

١٠٩

واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهي معارضة خالصة وهو اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيره او حكما آخر يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذا اي الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة اقوى الوجوه فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة لا اب لها صغيرة فتنكح كالتي لها اب
فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي ينتفي سائرها بالاجماع اي بعدم القائل بالفصل فان كل من نفى الاجبار بولاية الاخوة نفى الاجبار
بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة وكالثالث نظير الثالث في امرأة نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عنده لانه صاحب فراش صحيح [illegible]
النكاح تزوج بغير شهود فولدت فالمعارضة وان اثبتت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكنه يلزم من ثبوته من الثاني نفيه من الاول فاذا ثبتت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح [illegible]
بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثانية منهما ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي تنكيس الشيء وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما او وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة من

في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح للترجيح
العلل لدلالته على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم
بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف
سننه كما يتم هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي
فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا النوع من العكس ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة لان المستدل
لم ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا للدعوى ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم
مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع
اثنان في الفرع وثلثة في الاصل وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هو تفسير للاول وتقرير كما يتم المسح
ركن فيسن تثليثه كالغسل فيتم ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاورده
تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل المستدل دليلا على نقيض مدعاه
فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة نظرا الى الظ وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه ولم يجعل
احد انواع الخمسة القسم الثاني منه فسمي العكس وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود
بالمعارضة وهو نقيض حكم المعلل بعينه وكقولنا في صغيرة يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض
حكم المعلل بتغيير ما قلنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولاية لغير من الاولياء صغيرة فتثبت
عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب لعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه
لا ولاية للاخ على مال الصغير لقصور الحاجة فالعلة في قصور الشفقة لا الصغر على ما يتوهم من ظاهر العبارة ولا
لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ نوع نفي فنفي
الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته
يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة وهو اي كون الاول
صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب
والفاسد شبهة وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهه وربما يتم بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد
من مائه وهي قلب ايضا من قلبت الاناء اي جعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو على والمعلول فرع
وهو اسفل فتبديلها بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي
علية ما ادعاه المعلل علة ولا ينفي ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة المص نعم لو اثبت كون العلة معلولا
لزم نفي عليته لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يتم من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض

تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لان
بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت لعلة اخرى والمخلص لا يريد بالمخلص الجواب
عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما
بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة
بان يفيد التصديق بثبوتها كما يقال هذه الخشبة قد مسته النار لانها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلاط
لانه محموم وهذا المخلص انما يمكن عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت
الآخر ليصح الاستدلال كالثيابة في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في
الاوليين والاخريين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة
وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المساواة في المعنى الذي يبتنى الاستدلال عليه كالحاجة الى
التصرف في الولاية فان قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال كيلا يأكله الصدقة بخلاف النفس فانها تتاخر الى
ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج الى النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته
فتساويا فان كانت قاصرة لا يقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد
بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي
الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف
آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال قالوا ان
الوصف الذي ادعى المعترض عليه لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته في اصل آخر وهذا يدفع ما ذكر في بطلان
المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل يحتمل
ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل لانه الكلام فيما اذا اثبت علية الوصف
وظهر تاثيره لا انا نقول نعم ولكن لا قطعا ولكن ظاهرا يجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن
بعلية وصف المعلل استقلالا وان تعدى اي الشيء الآخر الذي ادعى المعترض عليه الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل
الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة في الطعام فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل
كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فيما فيه تمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض
لما اتفقا على ان العلة اما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات
علية احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا يخالف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل
علية وصف المعترض ايضا فيقول يتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا هو الكيل والوزن ثم يلتزم ان الاقتيات

والادخار ايضا علة له ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا
في التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا اثبت علية وصف المعلل وتاثيره فاثباته وثبوت علية وصف المعترض
ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحدة لا غير فلا يصح
الحكم بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد
المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد
علية الآخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه
لا الصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد
الآخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الآخر لانه كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما ثبت عليه ظنا
لا قطعا لانا نقول لا نعني بفساد العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما
ولا اولوية بدون الترجيح في الاعتراضات التي ترد على القياسات التي لا تظهر تاثير عللها
بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا
ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص
كل من القبيلين بنوع من العلل فان الكلام يصح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان
المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر اسهل ثم كلام المصنف يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث
قال انه يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل
في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه
المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود ومعنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل دليلا على وجه
لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه
مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي
القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بمجمل اللفظ بناء
على ما ليس مراده كما في مسألة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث
مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلاثة امثال الفرض والتعيين
اعم من ان يكون يقينيا بقصد الصائم او تعيينه بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول
بالموجب بل بتعيين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه مأخذ الخصم كما اذا قال في
السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد

الابراء في اسقاط الضمان الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وربما يجعل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل و الغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا بد من دخولها في الاسقاط فيبقى داخلا في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا يخص القياس بل يعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من قبيل القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وهو ههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المص لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة او نحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلثة لكان انسب والاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلثة الامثال ان قدر محل الفرض بالربع و اكثر ان قدر باقل من الربع و اتحاد المحل من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على انه سنة الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الرأس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب على ان التكرار وربما يصير غسلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لا يناسب هذا المقام الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع لها منع ثبوت الوصف في الاصل كما في مسح الرأس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض عليه بان الاستنجاء ليس طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع كما في كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل كحد الزنا فيمنع انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم وكما ظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بالافطار

وكما في بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا يدخل تحت الكيل والمعيار فيمنع الوصف في الفرع في المثال الاول وفي الثاني مبني على احد التقادير وان ادعيتها اي ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع الثالث فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان تغير الكلام نوع تغيير وبغير ادنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انها تطهير ان حكميان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة و لا اندفاع المناقضة بعد ايراد ها يمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق ولابقاء النكاح عطف على قوله لا يجاب الفرقة وعدل عن اللام الى اللفظ مع حيث لم يقل بارتداد احدهما لظهور ان الشافعي لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في الشرح بان الشافعي جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعليل فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فيكون منافية للنكاح ولابقاء الشيء مع المنافي لكان اسهل لا براسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بهذا المقام اذ ليس ههنا بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما يقتضيه وكذا مسئلة الحج بنية النفل فان الشافعي ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل منصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان فاذا استحق المطلق الفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما يقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف

يشعر بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس ولا خفاء في ان المثالين المذكورين من النوع الاول المطعوم
شي ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان الخطر يعني كثرة
الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء و
الهواء ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر فيه ترتيب باشتراط التقابض في تملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد
الوضع لانه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي
في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتان للصلوة فكيف افترقا ولما كان واصحابنا ان
مراده بالكلام الافتراق وجوبا استوائهما في اشتراط النية صرح به المص وبنوقض تطهير البدن
او الثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في التفصي عن المناقضة بان يقال
المراد انهما تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء
المتوضي نجاسة تزال ولهذا لا ينجس الماء بملاقاتها وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا
لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد
بخلاف تطهير الخبث فانه ضمني لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو فيقول المعترض
ان اردتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته حكمي غير معقول فلم كيف والماء مطهر بطبعه
كما انه مرو وقد خلق آلة للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى
او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء
تطهير حكمي بمعنى انه ازالة نجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له
كالنجاسة الحقيقية فسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه
فانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من
تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عليه الصلوة والسلام الوضوء على الوضوء
نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتمييزا
للعبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فممنوع فان من الوضوء ما هو
مفتاح للصلوة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه محتاج الى
النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء قربة بل على تطهير
الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مامور
بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل بالانغسال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا

اذا اردت الدخول على الامير فتاهب معناه تاهب له فيكون معنى الاية اذا اردتم القيام الى الصلوة
فتوضؤا لذلك قلت الكلام في ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة
لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالمامور وغيره لان الماء
مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة
كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المامور به من الوضوء
يتادى من غير نية وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى
لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من
الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الراس لان التطهير بمجرد الاصابة
غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير الثاني
ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان
الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة التطهير لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا
طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وفي
الراس بذلك تيسيرا دفعا للحرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه
لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الراس و
هنا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة
الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء
الذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت
النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم اجيب بان الاقتصار
على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد
تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء وفيها باتها طولا و
عرضا بمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الاعمال مع انها مظنة لاصابة
النجس ومئنة لسهولة الغسل امر معقول الشان مقبول الاذهان فيستغنى عن النية و
احترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن
على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض واعلم حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر
الاسلام وصاحب الهداية في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وال

واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية بان مراد فخر الاسلام بكونه غير معقول انه لا يستقل العقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف فيه [illegible]

لاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف المحل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص اما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان يتنجس البدن او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدركه وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده واما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما صح باعتبار انها قالعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر معتبر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل ومغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال ولا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فتعدى الى سائر المائعات بجامع الازالة والقلع الحسية ولا يخفى ان هذا تناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لان تطهير النجاسة معقول في الحدث والخبث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء الا ان نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المائعات الاخر كما في الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في سائر المائعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم هاهنا نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان

لان فخر الاسلام انما اورد الكلام في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يفتقر بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما تغير بالنص يعني ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه متعد ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله هذا القدر اشارة الى ان المعقول هاهنا هو مجرد تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير وانما لم يتنجس الماء بملاقاة الجنب والمحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المص بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثالثا فلان هاهنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني صح جواز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المائعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما ثبتت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد والرديء في باب الربوا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحتها عند التساوي وتحقيق ذلك ان شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث مرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا

للمماثلة ويرد كلا الاشكالين على المص حيث ذهب الى ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة
غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضا الاربعة معقول لانه ان المراد بعدم المعقولية ان العقل
لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعتبر في
الاحتياج الى النية او الاستغنا عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى ان لا يدرك
العقل معناه اي علة او يدرك لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون
المراد بقوله لكن تطهيرها بالما معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالما مما يستقل العقل بادراكه ولا
خفا في فساد ذلك وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة في اصول الحنفي
الاسلام لم يذكرها المص مخافة التطويل اي الزيادة على المفهم لا الفائدة فان معظم الاصول اليس من فروع
الاحكام ويكفي في توضيح المطلب ايراد مثال او مثالين فصل في الانتقال اي انتقال القائس في قياسه من
كلام الى اخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا فاما
ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات
علة القياس او لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم اخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في
الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم
يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا
والانتقال في العلة والحكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات
المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم
القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم اخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم
يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس بعد انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان ذلك
من مصطلحات اهل المناظرة واداءهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فا
لانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو
مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال
لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار
الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل
الى اخر الى نهاية نعم لو اشتغل في معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه
فهو يكون انقطاعا واما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو

هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل اخر اما اذا صح دليله وكان فهم المعترض فاسدا
الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل عم
فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحيا لان معناه
اعطا الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل عم انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور وايضاحا
في ايضاح ومع ذلك لم يخل انتقاله عن توكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال المراد
بالاحيا اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم الاضائة بها واظلامه بغروبها فان كنت
تقدر على احيا الموتى فاعد روح العالم اليه بان تاتي بالشمس وجانب المغرب فصل عقب مباحث
الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين فسادها فتظهر انحصار
الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق
فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول
ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي في كل شيء اي في كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده اي تحقق
بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل
ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم
اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت به حكم وعدم الحكم يستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار
حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن
معارض يزيله فان لزوم ظن امر ضروري ولهذا يراسل العقلا اهاليهم وبلادهم كما كانوا ايشاهدونهم
ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والعروض والديون و
الاخرون استبعد وادعى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب
لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع
عيسى عم الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في
كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في
طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان
يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل اخر وهو في شريعة عيسى عم تواتر نقلها وتواطؤ
جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا
نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم واما الدليل على بقاء الحكم وعدم

ومنها اي من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكر في شهادة النساء اي في المانع وفي دفع العلل الطردية وذا الا فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا اذا ثبت بالاجماع ان لا علة واحدة فقط كقول محمد في ولد المغصوب لم يضمن لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشتباه كقول زفر ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك كان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذا من اي القسمين [illegible] متن

انتسا خه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا انه سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عم للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا لكون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والثالث على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر وذلك لان بقاء الشي غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشي موجبا للحدوث دون استمراره واعترض عليه بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما ادعى الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعى ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشي بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هو دليل على البقاء والصلح على الانكار مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعي وينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة ذمة المدعى عليه ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحدود وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فح يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان هنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احد الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها او بمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع

باب المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقدم النص راجحا على القياس من قولهم رجح وارجح والمراد الفضل القليل [illegible] الرواة في قضاء الديون [illegible] فنجعل ذلك عفوا لانه [illegible] بحكم العدم بالنسبة الى [illegible] [illegible] واذا ثبت ما ذكرنا اعلم ان الاقسام [illegible] اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع كالنص مع القياس وان كان [illegible] فنعمل [illegible] الواحد الذي يرويه عدل [illegible] [illegible] الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب واما الثالث [illegible] فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث [illegible] متن

كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشتباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة براسها

باب المعارضة والترجيح

لما كانت الادلة الظنية قد يتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما وللقائل ان يقول ان اريد باقتضاء احدهما ما تقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحرمة امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان[1] ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساويا قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شي من ذلك عند عدم شي من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشي راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه واشتراط ان يكون تابعا حتى لو قوي احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحان فلا يقدم النص راجحا على القياس لعدم التعارض وهذا ماخوذ من معناه اللغوي هو اظهار زيادة احد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة يقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة

[1] زيادة توضيح وتخصيص لما هو الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف الزمان والمحل م

لا يقوم بها عادة وهذا من قوله عم للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر
الانبيا هكذا نزن نعني ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة
لانه لا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان
هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المص
لانه اوفى بتحقيق معنى التبعية   والعمل بالاقوى يعني اذا دل الدليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه
فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بمنزلة التابع اولا ففي الصورة
الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح
لابتنائه على التعارض المبني على التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف
لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في
القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية او لا كالتعارض بين آية وآيتين او سنة
وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة
حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء
وان كان بين آيتين او قراءتين او سنتين قوليين او فعليين او مختلفين او آية وسنة في قوتها كالمشهورة
والمتواترة فان علم المتاخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتاخر ناسخا كخبر الواحد المتاخر عن الكتاب او
السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار
مخلص من الحكم او المحل او الزمان فذاك ولا يترك العمل بالدليلين وح امكن المصير من الكتاب الى
السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين
وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما
التقدم والتاخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد
اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بشرط
التحري كما في القياسين وعند من اوجب تقليل الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه اولا ثم
الى القياس على ما ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين السنتين فالميل الى اقوال
الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وقول الصحابي ومثال المصير الى
السنة عند تعارض الآيتين قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تع واذا قرئ القرآن فاستمعوا
له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند

فيه الكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة يحمل ذلك على نسخ احدهما الآخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهالة واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة
لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما فلا شك ان الشارع تعالى وتقدس منزه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر متاخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا
المتقدم والمتاخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فعوته يحمل ذلك اشارة ترجيح في التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر . فان علم التاريخ
جواب الشرط محذوف اي يكون المتاخر ناسخا للمتقدم . والا يطلب المخلص اي دفع المعارضة وجمع بينهما ان امكن ويسمى عملا بالشبهين . فان تعذر والا ترك ويصار في الكتاب الى السنة ومنها الى القياس
واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في سؤر الحمار عند تعارض الآثار فانه روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه نجس وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة في حرمة
لحمه وحله فلما تعارض الادلة تبقى الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزال بالشك وهو اي التعارض في الكتاب والسنة ١٥ متن

عند تعارض السنتين ما روى النعمان ابن بشير ان النبي عم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين
وما روت عائشة رض انه عم صليها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس
على سائر الصلوات وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل يتقوى بها حتى لو كان في جانب
آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد
بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية و
السنة على الآيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين
وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوية الآية بالسنة او تقوية السنة بالقياس فاذا جاز تقوية الدليل
بما هو دونه فلم لا يجوز تقويته بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة
او القياس السالم غير المعارض فلم لا يجوز باعتبار تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض
وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه
بخلاف المماثل وفيه ان القياس يعتبر متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان و
يقع العمل بالمتاخر والى هذا يشير كلام شمس الامام السرخسي   لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان
ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما في
الكلام بهما على ما يسبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم با
لقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم
غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا
بل المعنى ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم
لكان المتاخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدر من الشارع الا كذلك   كما
في سؤر الحمار قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم ولو تعارض
الاخبار كما روي عن جابر ان النبي عم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع ورو عن انس
ان النبي عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من
اللحم النجس فان ورد الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او ورد النجاسة قياسا على اللبن في احد الروايتين
وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في
السؤر لمخالطته اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى
ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارض لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره

وقد يقال انه لا اختلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة
فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه يلزم منه الحكم بزوال
الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصل
واذا لم يكن بد من اذن عدول عن الاصل ضرورة بامتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث
في المتوضي اخذ بالاثقل والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس اهدارا لاحد الدليلين بالكلية بخلاف
ما اذا انتفى الطهورية والى ما ذكرنا من تفاوت الشك في الطهارة والنجاسة او الطهورية و
عدمها يشير كلام المص حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان
الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث بوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى
الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث
لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط
ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طا
ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم يتنجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ
الحمار يربطه في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضائق فيكون الضرورة
فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد
الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه لا يضم الى التيمم
فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا وهو آيتين او قراءتين يعني في آية واحدة كقراءة الجر
والنصب في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى يقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو
المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما في قولهم
جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدي سوافي المور والقطر فان القطر
معطوف على سوافي والجر بالجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى بسطام بن قيس
بخاطب بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض فيه بان النصب محمول على العطف على
المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله يذهبن في نجد وغور اغائرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة
وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي و
الوجه انه في القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح
لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدته التحذير

ما بين آيتين او قراءتين او سنتين او آية وسنة مشهورة والمخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين او بان يحمل على [illegible] الحكم كقوله نعم لا يواخذكم الله باللغو
ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الاولى ضد الكسب اي السهو بدليل اقترانه به اي بكسب القلب حيث قال لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم
بما كسبت قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الآية الثانية كما في قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد [illegible] المستقبل [illegible]
ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن [illegible] الغموس في هذه الآية فيقتضي هذه الآية عدم المواخذة في الغموس
والآية الاولى تقتضي المواخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمواخذة ثابتة ثم كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن فاللغو في الآية الثانية يشتمل الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله نعم
لا يسمعون فيها لغوا [illegible] فاوجب عدم المواخذة فوقع التعارض فجمع بينهما بان المراد من المواخذة في الاولى في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة فعم فكفارته [illegible]

التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح
لا التمسح لينبه على وجوب الاقتصار كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر
عن الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد و
انما حمل على ذلك لما اشتهر من ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم كانوا يغسلون ارجلهم في
الوضوء مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير
وذلك في الغسل ومسح الراس خلف عنه تخفيفا ففي اثبات الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة
وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين والمخلص يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم
والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او
المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول يعني المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع
بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى بين المدعيين
بحجتيهما وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تعالى لا يواخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يواخذكم بما عقدتم
الايمان ففي الاولى يوجب المواخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية تنفي
عدم المواخذة عليها لانها من اللغو وما لا يكون له حكم وفائدة اذ الفائدة اليمين المشروعة تحقق
البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقع المواخذة في التي توجبها الآية الاولى على
الغموس هي المواخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية هي المواخذة في الدنيا اي لا يواخذكم الله بالكفارة
في اللغو ويواخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فلما
تغايرت المواخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا
عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة من اللغو واثباتها على المعقودة
والغموس لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه
الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة بلا ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة
في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الكلامين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب العقد
فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في
الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة
من العقد المصطلح في القلب فانه من المخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمواخذة يدل

على ان المراد بها المواخذة الاخروية اذا عبر بالعقد وعدمه في المواخذة الدنيوية وقد يمنع ذلك

في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الاية على هذا التقدير تكرار للاية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الاية الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المص في دفع التعارض ان المراد باللغو في الايتين هو الخالي عن القصد وبالمواخذة المواخذة في الاخرة والغموس داخل في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فلان الاولى اوجبت المواخذة على الغموس و الثانية لم يتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا اقرب مما ذكره الشيخ ابو منصور حيث قال نفي المواخذة عن اللغو في الاية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المواخذة في الاية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المواخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المواخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مواخذة الا ان المص حمل المواخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المواخذة انما هي الاخرة فان قلت قوله بكفارته تفسير للمواخذة والمواخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالاخرة انما هي المواخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المواخذة في الاخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الخ واعلم ان اللائق بلزوم الكلام عند قوله لا يواخذكم الله بكذا ولكن يواخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو وفيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الاية الثانية خلوا عن التعريض للغموس فان قيل قد علم حكمه في الاية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان الخلاف في المواخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي او الاختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يواخذكم شيئا من المواخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يواخذكم بهما او باحديهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث فبالتخفيف اي قراءة تطهرن بتخفيف الطاء الخ توجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن فولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر فيبقى الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع الاية الحل بايجابها اياه مجوزا فان قلت لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فاتوهن فاتفاق القراء على تطهرن اي يغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى تطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على

على اللازم ضرورة لزوم التطهر عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن الاية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل واجيب بان يطهرن بمعنى يفعل التكبر في تعظيم صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف وفي الانقطاع على العشرة لا يجوز تاخر الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن اي صرن اهلا للصلوة وفي شرح التاويلات ان الاية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه ايضا يغتسلن مجازا ولا يخفى انه في الكل عدول عن الظ وما ذكره الشافعي ليس بما بعد ذلك لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي يثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الاية على النصين المرويين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان تقدم ورد اي ان كان قد ورد على تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة على جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل وقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المص ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغيره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود النسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص عينا فيتكرر النسخ هذا المعنى اي تكرر التغير سواء كان تغير حكم شرعي او لا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغير فلا يثبت بالشك واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل ورود الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح فقد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد يطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكانه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغداد وبعض الشافعية والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقضي فيها العقل فهي عندهم ينقسم الى الواجب

واعلم ان الشئ الذي لم يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع ضروريا كالتنفس ونحوه فيحرم اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض اهل السنة على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم بالاباحة في الازل فهذا غير معلوم [illegible] وعند بعض المعتزلة على الحظر فان كان الله تعالى حكم بالحظر فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا [illegible] الوقت نفس الوقت تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع في الله تعالى [illegible] واجاب في المحصول [illegible] الجواب [illegible] لان الخلاف في شئ لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه [illegible] الذي لم يعلم الشارع [illegible] وهذا الكلام [illegible] وقد فسر الوقف تارة اي بعدم العلم بان هناك حكما ام لا وان كان حكم فلا نعلم انه حظر ام اباحة [illegible] الحكم عند الله الحظر او الاباحة ومع ذلك [illegible] فنعلم انه لا خلاف بين من يقول لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا نعني بالاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك [illegible]

والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة واما فعله فحرام او
تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة واما فعله فمندوب او تركه فمكروه
وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فهو مباح وهذه المسئلة تورد في اصول الشافعية والاشاعرة على
التنزل الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالعقل قبل البعثة لا يوصف
عندهم بشئ من الاحكام اذا تقرر هذا فيقع على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل و
الترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل ذلك فليس بمعلوم بل الدليل مستقيم لان
الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما
ينتفع به فالحكمة يقتضي اباحته له تحصيلا للمقصود خلقهما والا كان عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقص
فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه
فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقع على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل
فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه
ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الاشيا
متلازمان فكيف جزم ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز
العفو وقد يقع على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك بحرا لا يترقى وهو في غاية الجود
فاخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف في ملك الغير
بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبتنى على
السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر
فان قلت اذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بالحرمة
او بالاباحة قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا
ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصية صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر تارة بعدم
الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا ندرك ان هناك حكما
ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت الحكم في الجملة اي لا ندري ان الحكم
حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المص اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه
احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه سمي توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضي عدم

عدم العمل بالفعل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالجائز
عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد
بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل
البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري بل هو بناء في مذهبه
في الحسن والقبح فلا يصلح الزاما له وثالثها ان الفعل اما ممنوع في حكم الله تعالى فيحرم او غير ممنوع فيباح
واجاب الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله
وتركه من غير رجحان وهذا معنى الشارع نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم
المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم واعتراض المص عليه ظ وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على
تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فلا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في
الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل
البعثة فلا يتصور فيه خلاف ومنشاء هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل
النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة
ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل الفاكهة مثلا فهل للعقل يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع
ماذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اي ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع
لا يلزم ان يكون مباحا اي ماذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله
وتركه او دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان تدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشئ
الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشوا على ما ذكره
المص بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك
بان تدرك ذلك بعقله وهذا الكلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان
في ذلك الفعل حكما لله ام لا فبط لانا نعلم قطعا لله تعالى في كل حكم اما بالمنع عنه او بعدم المنع والخصم
ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم
وعدم الحكم وهو لا يوجب المطلوب واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة او الحظر
فقد يقال انه لا دليل من الشارع ولا من العقل وهذا يساوي القول بالاباحة من جهة انهما يتفقان على
انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب التوقف هو
انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان

فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لان معناها
على ما فسرها فلا توقف ولقوله ثم دليل اخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل
البعثة كان الاصل الاباحة فالمثبت اولى اذ لو لم يجعل النافي اولى لزم تكرر النسخ بتغير المثبت النفي
الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح اولى و
لان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتاسيس خير من التاكيد وعن عيسى ابن ابان ان النافي كالمثبت
وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دل بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي
فلذا احتاج المص الى بيان ضابطة في تساويهما وترجح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على
العدم الاصلي فالمثبت يقدم والا فلان يحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين
الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكره باب الى وانه يتفرع الشهادة على النفي بان يتساوى النافي والمثبت ان
علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل ولا ينظر فيه ليتبين واتفقوا
على انه لم يكن في الحل الاصلي لانه اتفاق الفريقين والا فقد روي ان النبي عم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من
الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا
في معرفة الصحابة للمستغفري ولما في القياس فلا يجعل على النسخ اذ لا مدخل للراي في بيان انتهاء
مدة الحكم بعد شهادة قولك في قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته واما اشتراط ذلك
لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة في حق اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو
باطن لا دليل عليه فيرجع اليه فكل واحد يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين
مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر
الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن
دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق فيهما واحد في العلم والعمل جميعا لجواز النسخ
ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح في النص والاجماع واما ترجيح النصوص
فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع
من الامر والنهي والخاص والعام ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور
واحاد مقبولا ومردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص ونحو ذلك والثاني يقع في
الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع من
النبي عم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر قال

197

قال رسول الله صلعم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره لروايته على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على
الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها واما
القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن
الحاجب وقد اشار المص ههنا الى بعض ما يقع به الترجيح بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص
الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء يرجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف
بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيهما من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى
ان الراجح تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم
من اعتبار شان العلة فيرجح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما
يتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح كتقديم المركب من تاثير النوع في
النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تاثير النوع في الجنس القريب والجنس البعيد في النوع وفي المركبين اللذين
يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا
معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا
انه قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم
وكثرة الاصول والعكس كما مر في القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة اثره تقدم على القياس
وان كان ظاهر التاثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فما
تفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها
بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان
العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه ان انزجر عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدل والا فلا
وكما في مسألة طول الحرة اي الغنى والقدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة اي الفضل فاتسع
فيه بحذف حرف الصلة ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة
عند الشافعي قياسا على الذمي تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف
ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا
قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام
وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم
كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء ههنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه

الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغنا لان الحرية من صفات الكمال

فينبغي ان يكون تاثيرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقصان

فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فاتساع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان

لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة

الشرف ولهذا جاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة

حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر

دون المسلم   وتضييع الما اشارة الى وجه ضعف في قياس الشافعي الاول ان الارقاق هو اهلاك

كما دون تضييع الما بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ في الارقاق تمايز ولي صفة الحرية مع انه امر يحتمل

زوالها بالعتق وفي العزل يفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب

سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الاهلاك قلنا في التزوج ايضا امتناع من ايجاد

صفة الحرية اذ الما لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر ففي تزوج الامة امتناع

عن مباشرة سبب وجود الحرية فحين يخلق رقيقا الا انه ينتقل من الحرية الى الرق ومعنى العقوبة والاهلاك

انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف ارقاق الما مع الاستغنا غير مطرد بوجوده فيمن له سرية او ام ولد

مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي

فكيف اذا كان له سرية او ام ولد   وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي قياسا على

نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة

على الحرة وكذا الكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر تقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم

واما الثاني فلما مر من ارقاق الما مع الاستغنا اذ الضرورة تندفع بجواز نكاح الامة المسلمة التي

هي اطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا اما

اولا فلما سبق واما ثانيا فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في المراة

فان حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها الا ترى انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حل بملك

النكاح وبملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فينتصف برقها كما ينتصف برقه وحل الوطي

بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطي ولا تستحق عليه شيئا

فاما المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يتم نكاح الامة

حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التاخر فتحل في احد

احد الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف فلنا المقارنة والتاخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا يمكن

واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة

احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا منكاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الكل

كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلث وذلك في الثنتين دون الواحدة فان

التشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلثة اثنين لا في جعل طلاق الامة

ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجي لهذه المسئلة زيادة تحقيق

في فصل العوارض   وكما في مسح الراس يعني على تقدير تسليم تاثير الركنية في التثليث فتاثير المسح في التخفيف

اقوى منه لان الاكتفا بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث

فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة   والايمان هو

في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعيين في الايمان بالله ثم بان يعين انه يودي

الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه ياتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير مشروع الا فرضا فكذا في نفل

وتصحيح المضي وقع على الايمان بالفتح جمع يمين   ونحوها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية

الزكوة وكاطلاق النية في الحج   تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك لان المنفعة مال كالعين والتفاوت

الحاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزا في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر

اجزا من درهم واحد فاستويا في القيمة وبقي التفاوت فيما ورا القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث

الحبات واللون وهذا معنى المثل تقريبا   ويلزم منه نسبة الجور ابتدا الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب

الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يتم ان الضمان يجب بقضا القاضي وهو نائب الشارع   والثالث

الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كما ان وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم

ومسح الخف والجبيرة فترجح على تاثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول

توجب زيادة توكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة من جهة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة

وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة وهذا قريب من الثاني اي قوة ثبات الوصف

على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق ان الثلثة راجعة الى قوة

التاثير لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف

الا بحسب الاعتبار ولهذا قال شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا ويتبين به امكان

تقرير النوعين الاخرين فيه وقال المص اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم

فهو مستلزم لشهادة الاصل فقوة الثبات تستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار
جنس الوصف ونوعه في جنس الحكم فاحدهما لا يستلزم الآخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو
قريب من الثاني   الرابع العكس معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى
الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمشهور بين العلماء
فيه بانه لازم للعكس المتعارف بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل
ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن
عكسا منطقيا   مبيع عين اي متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو تعين المبيع والحكم عدم
اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم
لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين
وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع
في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي
ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند التجار نادر فالحكم مما اقيم
مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم
هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وليس بمبيع أجيب بوجهين أحدهما ان
المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض
بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا
كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان التقابض شرط صحة العقد
او شرط بقائه على الصحة والى الثاني اشار محمد ويتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا
للعقد كالشهود في النكاح لا متأخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يكن
ههنا المقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة
العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط   مسئلة التعارض كما يقع
بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من
وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين أحدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير
فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح

الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد مضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق
الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد
القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب
امر خارج عنه كوصف الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع ولهذا قال ان الترجيح
بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارض والا فكان العبادة حال الامساك فكذلك الكثرة
وذكر واله اي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعته
في المغصوب خياطة او صياغة او طبخا بحيث يزداد بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف حادث والاصل
متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة
فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة
المغصوب منه والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب
لم يلحقها تغيير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه
حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو
الوجه الذي به صار هالكا يعني ان لفعل الغاصب حظا في وجود الثوب بهذه الصنعة مثلا ومنها ترجيح
ابن ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي
زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا كثير من باب الميراث   فصل كما ختم مباحث
الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة
والمذكور منها ههنا ثلثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن ككثرة الاصول والثاني الترجيح
بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف بسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل
فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتأثيره لا بصورته بان يكثر الاوصاف او يكثر محال الوصف
او يقل اجزاؤه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا
خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي يقدم الخاص على العام وللقائل
ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير او الملائمة ولا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة
ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تأثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر
اكثر او اعم او البسيط ثم لا يخفى ان في قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب من اقل من جزئين وكانه من
قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا لا جزء له   لما ان كل دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك

بما يصلح وصفا وتبعا للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير اذ تقوي الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته وتكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وبهاذا يظهر انا سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة الظن ظهر قال ابن مسعود في الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ لام بان تزوج عم امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجح قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للاخر لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا تكون تبعا لها فلا تصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد يتاكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة وصف لا يرى انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا يصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفرضية ما لم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة لانها اذا كانت عن جهة فالتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقاربهما بل لكون المشهور احد قسمي المتواتر على رايه تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان ادت الى هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غير ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة جريا كما في المصارعة اذ المقاوم واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح ولا القياس بقياس اخر يعني قياسا يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا من كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة في العلة لا الاصل وعلى هذا يعني كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الاخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع فيهما على عدم

عدم الترجيح بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الاخر بالكلية وذلك كما في مسألة اختلاف عدد جراحات الجانبين على المجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل هبا انه لا يعتبر الكثرة من جهة حتى يلزم الاسقاط لكن لم تعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد الجناة قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسألة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الاخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهمها علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس بانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمرة على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة الحكم فتقسيم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالراي فهو فاسد

باب الاجتهاد

لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي اي يجمع العلم بامور ثلثة الاول الكتاب اي القران بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذلك

عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء فى ان هذا مغاير لمعرفة المعانى والمراد بالكتاب قدر ما
يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ
عن ظهر القلب الثانى السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو
طريق وصولها الينا من تواتر وشهرة او احاد ويدخل فى ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل
الا ان البحث عن احوال الرواة فى زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل
الائمة الموثوق بهم فى علم الحديث كالبخارى ومسلم والبغوى والصغانى وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى
ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه
القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح
وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه فى اجتهاده ولا يشترط علم
الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد و
ثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى طريق اليه فى هذا الزمان
ولم يكن الطريق فى زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة ثم هذه الشرائط انما هى فى المجتهد
المطلق الذى يفتى فى جميع الاحكام واما المجتهد فى حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره
الامام الغزالى فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده فى تلك المسئلة مخالفا
لنص او اجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضى خلافه لانه من
جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقى مثلا الاجتهاد فى حكم يتعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع
ما يتعلق باحكام النكاح وحكمه اى الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطا فلا
يجرى الاجتهاد فى القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبنى على ان المصيب
عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا فى ذلك بناء على اختلافهم فى ان لله تعالى فى كل صورة من الحوادث
حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهدين فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثانى يكون
كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين
قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وذلك الدليل اما قطعى او ظنى فذهب
الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم فى المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه
راى المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين فى الحقية
وبعضهم الى كون احدهما احق وقد ينسب ذلك الى الاشعرى بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد

الاجتهاد ولا ان الحكم قديم عنده الثانى ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين
فلمن اصاب اجران ولمن اخطا اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم
معين وعليه دليل قطعى والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا فى
ان المخطى هل يستحق العقاب وفى ان حكم القاضى بالخطا هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظنى
ان وجده اصاب وان فقده اخطا والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذا كان المخطى
معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء فى ان المخطى مخطئ ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وهذا هو المختار
عند المص لنا احتج القائلون بتعدد الحق فى المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما
انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما مر بيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل
الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه
والحال ان ذلك ليس فى وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه
اجتهاده الثانى ان اجتهاد المجتهد فى الحكم كاجتهاد المصلى فى امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا فيها لعدم
الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلى مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات با
لنسبة الى المصلين الى الجهات المختلفة قبلة لما تادى فرض من اخطا جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة
الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه
ان اريد بالنسبة الى شخص واحد فى زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة
ممنوعة لجواز ان يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان بعث الله رسولين الى
قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب
على الآخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوى الجميع فى الحقية وبعضهم الى
كون البعض احق اى اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشئ فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى
عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق فى المسائل الاجتهادية
وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين فى الحقية وفيه نظر
لانه لا يوجب التساوى فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحكام
الاجتهادية فى الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايهما شاء من غير تعب فى بذل المجهود وطلب لنيل المقصود وهذا
يفضى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان التقدير انه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه
فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت فى الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل

باحاجة بغموضه وخفائه

مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر واما
ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اية حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد
الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم
واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو
بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار
الحكم بادنى دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في طلب واجتهاد لتساوي ما نال بغاية الطلب وما ينال
بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق
لبطلت مراتب الفقهاء ولتساوى البازل كل جهده في الطلب للمبلي عنه بادنى تامل طلب وعلى هذا لا يرد
الاعتراض ولنا احتج اصحابنا على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر
ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه
الاستدلال ان داود حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان يكون الغنم
لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان
حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من
الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة فانه
وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب
وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى
ففهمناها سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان عليه السلام مبنيا على ان ترك
الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما
في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق بالفريقين كانه
قال هذا حق لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب
والخطاء وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصلح للاستدلال على
الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن
ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم
مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم
الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق وتعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما

لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا او مباحا او صحيحا او فاسدا او واجبا او غير واجب ممتنع
لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين
فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع
في شريعة نبينا عم لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة
بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ان ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس
ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا والاصوب ان يقال يلزم الجمع
بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلزم تقليد مذهب معين مجتهدين
حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله
على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه
والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو
اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف
بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد هو النظر الى رعاية شرائط بقدر الوسع سواء
ادى الى ما هو حق عند الله او خطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان
قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون
حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف راي
المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء
لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يتم انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان
اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع
يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف
الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة وهو وجه الله اي المقصود هي الجهة التي رضيها الله
وامر بها وعند حصول المقصود لا باس بفوات الوسيلة وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل
مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض المطالب والاحكام
مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عم بالحكم والعلم في مقام الثناء
عليه والامتنان مع كونه مخطئا بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عم باصابة الحق فلو كان خطاء من
كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء وقد يقال انه لا دلالة في اثبات الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة

حكم وعلم فتجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها خطا وعلم المال لذكر بما في هذا المقام فانه اذ لا يشتبه على احد
ان النبي عم فداوني علما وحكما في الجملة وتضعيف اجر المخطي في الاجتهاد بقوله عم ان اصاب فله اجران وان
اخطا فله اجر واحد يدل على انه مخطي انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف
ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطي انما هو
على كده في الاجتهاد وامتثال الامر وأما قول من قال القائلون بان المجتهد المخطي مخطي ابتداء وانتهاء
تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطا في قوله عم وان اخطات فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف
الى الكامل وهو الخطا ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الاية اي لولا ما كتب في
اللوح ان لا يعذب اهل بدر وان يحل لهم الغنائم او ان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهي
لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطا الذي هو اخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا
العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق
على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى
كان هو المن او القتل وقد رخص النبي عم في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة
فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع
لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطا في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر
لان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطا في الاجتهاد انما كان بوجود سبق
الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطا موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه
خطا من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا يبانيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب والمخطي في
الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا وماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل
فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطا المجتهد لتقصير منه وترك
مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائل الاجتهاد كان مبنيا
على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وانما قال المخطي في الاجتهاد لان المخطي في الاصول والعقائد
يعاتب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا
يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز روية الصانع وعدمها فالمخطي فيها مخطي ابتداء وانتهاء وما
نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسالة خلق
القران ومسالة الروية ومسالة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل

كل من القولين القسم الثاني من الكتاب فقد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث
الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحكم فرتب الكلام ههنا على ثلثة ابواب لمباحث الحكم نفسه
ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتدا بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم
به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما
عليه وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم حاصر ضابط لما تفرق من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم
ولما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات مفيدا لكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله
من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة
الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل
المكلف والى ما يكون اثرا له ولذا التجا الى ان يحصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر فذلك ان
الحكم اما حكم يتعلق بشيء او لا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك
فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد
الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد
وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون
الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع
الترك بقطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل
ومندوب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي
اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان يكون اقوى واحق بمعنى الرخصة او لا والمجاز اما ان يكون اقرب
الى الحقيقة او لا فيصير اربعة اقسام وان كان كما يتعلق بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا
فان كان موثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط
والا فعلامة وهو اي الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياسي المحتمل للخطا فكيف ينسب الى
الله تعالى قلت الحكم في المسالة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق
الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطا المجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك
فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب
لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد
بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظ

فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعليقي كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان
فعله سبب لشيء او شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المتعة او المنفعة
وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظ بل اذا جعلنا الملك ههنا نفس الحكم
فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة
ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما تعلق بفعل المكلف فالوضعي
ايض كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلنا اراد ما وقع
التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح ح
فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واياما كان ليس الملك
ونحوه حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع
جعل حكم الله الثابت بخطابه على ان قول المص الحكم اما ان لا يكون حكما بتعلق شيء بشيء او يكون مشعر بان
مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل
مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى آخر فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا
كالنص او دلالة كالاجماع والقياس في جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى لتسامح
ظ على ان المحققين ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما
بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع ولا اولي ما هو
صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ
الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على
الترك في مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاولي لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ
الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصد الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا
او الآخرة اذ من البعيد ان يتم صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان
التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصد دنيوي او اخروي باعتبار الاولي ليس حاصرا دائرا بين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع
فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزمت بالشروع فحصل باداءها تفريغ الذمة واما عبادة
الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجيء ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير وفي المعاملات
الاختصاصات اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح و
ملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة

الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فمرجع ذلك ايض الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصد دنيوي ان وقع
بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه فباطل والا فانما
فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى
انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك
راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم
على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو
تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق صحة هذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك
وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه
فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص
مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما
يكون مشروعا باصله ووصفه والبط ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون
مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا
شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه الملازمة ما ليس بمشروع
اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة
اما لانعدام محل معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد
يطلق الفاسد على البط وعند الشافعي الفاسد والبط اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح
لا معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا وللقائل ان يقول اذا كان الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصد
لم تكن مقابلة للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاءها و
البيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ اعم
من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ فالفعل فرض اشارة الى ان
المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم
ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات
ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية
والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى اولوية الفعل او الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او على دليله وفي
اطلاقه الاولوية على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل

والترك في المباح استواؤهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم
الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر
فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريف اشارة الى ذلك قلت يجوز ان يكون التعريفات المذكورة
رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت
قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كالاباحة الانتفاع
الثابتة بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق قلت هي من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطي فعل المكلف
ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلي اعني الذي يبتني على
اعذار العباد ايضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص
بالحكم الاصلي فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو
انكره قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على
اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان
مؤولا لا يفسق ولا يضلل لان التاويل في مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضلل لان رد
خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب
عليه والى هذا اشار اليه بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد
العصاة الا ان يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وفيه رمز للنصوص الدالة على العفو والمغفرة
ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسألة وجوب الثواب
والعقاب على الله تعالى والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي
الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر
الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مأول فاسق دون الثاني انما
يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو
ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج ج
بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير
والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا
يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي
فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا يرى ان قولهم الفرض

الفرض اي المفروض المقدر في المسح هو الربع وايضا الخران الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب
بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجوب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت
بقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم
الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم
ايضا فلفظ الواجب ايضا يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل وفوق
السنة كتعيين الفاتحة في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى يمنع تذكره في صحة الفجر كتذكر العشاء
وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا يفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة
السهو والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي وكثير من اصحاب ابي حنيفة
على سنة النبي عم وعند جمع من المتاخرين وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف الى سنة
النبي عم بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذه سنة مقيدة
وبهذا يخرج الجواب عن قوله عم من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص
بالنبي عم ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان المجرد من القرائن
ينصرف في الشرع الى سنة النبي عم للعرف الطاري كالطاعة ينصرف الى طاعة الله تعالى وطاعة رسوله وقد يراد
بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وعليه حمل قوله لم عيدان اجتمعا احدهما فرض
والاخر سنة اي واجب بالسنة والنفل ثياب فاعله اي يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل
وبعضهم تعريفه ولا يرد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا
ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا
فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع يصير فرضا حتى لو
افسده يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر والنفل دون السنن الزوائد لانها صارت طريقة
مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عم بخلاف النفل وهو اي النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو لم يمض
فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يات تحقيقا لمعنى
النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء النفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة
واذا كان مخيرا فيما لم يات فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وح يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون
ابطالا لخلوه عن القصد كمن سقى زرعه فتفسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير في
النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لوجوه

الاول قوله تعم لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان ادى اليه
امر مباح له هو ترك الفعل قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه مائع لغيره
ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لم يوجد شئ سواه بخلاف فساد
زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو سقي ارضه الثاني ان الجزء المؤدى صار عبادة
لله تعم حقاله فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى سوى لزوم
الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء
المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم
الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضائفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الاخر وان كان
ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الاخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال
ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعم لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد
الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف
على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة
الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف
الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك
فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منهي لا
مبطل فجعل العبادة كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي لدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل هب
ان صيانة المؤدى يقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فيتعارضا فالجواب
ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس اي صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وصونا لها عن
البطلان ولان المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو معدوم حقيقة وحكما هو غير
المؤدى الثالث ان المنذور قد صار لله تعم تسمية بمنزلة الوعد فيكون اداؤه لازما كما صار لله تعم فعلا وهو المؤدى
ثم ابقاء الشئ وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين هو ابتداء الفعل لصيانة
ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعم تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو
ما صار لله تعم فعلا اولى   والحرام قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو
ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اي حرم
اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والفهم الاظهر على تعيين المحذوف فان الحل والحرمة

والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمفهوم الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها
ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم
مكة وحريم البير فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة
العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشئ كما تقول للغلام
لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشئ عن الرجل بان تصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما
ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن
الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا
للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه والذي كان
بما اقوى من نفيه اذا كان مقصودا والجواب على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع
قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان
مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة
خبز الغير سلك المصنف في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشا
حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشا
الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل
محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية
الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى
ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة
واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام لنفسه ولا يكون ذلك من اطلاق
المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها اذ في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل من
صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او
اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشا الحرمة لاكلها واذا قلنا خبز الغير حرام
فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف كما في قوله تعم واسئل القرية يحمل تارة على حذف
المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال ومما يشعر بان
وفي كتب الاصول ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى ثبت الحل والحرمة لمعنى في العين
اضيف اليها لانها سببه كما في جري النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجري فيه فيتم حرمت الميتة
لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك   وهو الحل

اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور
دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة
المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عم من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد ليس
المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك
بدليل قطعي سمي حراما والا سمي مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك فيه بقطعي
سمي فرضا والا سمي واجبا وأما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة
كحرمة اجرا كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للمكره رخصة لانه غير اصلي بل مبني على اعذار العباد
فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا و
غير اصلي ولا مجال للتغاير الاعتباري لان الرخصة ليست حكما اصليا بشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب
والحرمة ونحو هما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به المص وهو يخالف
اصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر واما كون الرخصة مما يتعلق به مقسم اخر فمعنى ان يعتبر
ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر ... مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر
بالتامل في عبارات القوم في تفسيرها ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام
المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طار
في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء او نسخا للتحريم او مخصصا من نص محرم
وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار
العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة
الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن
الامر الاصلي الى تخفيف ويسر ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعـ
والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم وقد اما فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب
والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة واما بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك
فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول
فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا فلا يكون احدهما اصليا والاخر مبنيا على عذر العباد
اما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا او ندبا
وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة
فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما تكون في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي

الذي تعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الاخر الذي يتعلق به الرخصة لا مساويا له ليكون مباحا ولا مرجوحا
ليكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المص وفيه نظر اما اولا فلانا
لا نسلم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذ العذر قد يناسبه الايجاب
كاكل مال الغير عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الاخر
وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجرا كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير من
الرخص هذه المثابة ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب والندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة
عند الاضطرار وندب بافطار المريض عند بعض الاضرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب كوجوب
ترك اجرا كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد
يكون هو الترك كترك اجرا كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع ذلك هو غير
مفيد لان الكلام في حكم اجرا الكلمة واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا
ينفي كونه الحرمة والا لارتفع الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة تشتمل الاحكام كلها على ما اولى
صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها
ان العزيمة اسم للحكم الاصلي الشرعي على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها
اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كلامه في هذا التقسيم مشعر باختصار حقيقة الرخصة في الاباحة
ويلزم اختصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم
من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشتمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم
في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشتمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد
بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل كان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل
او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم يتوجه ان يقال يلزم اختصار العزيمة
في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق من انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي
في صلوة نفل او سنة كونها مندوبة فاعترضت حالة لم يبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون
تركها رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون
بطريق اللزوم او الرجحان وح لا يرد الاشكال وان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع
الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة
المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان قيل المحرم قائم

في القسمين جميعا فكيف اقتضى ثبوت الحرمة في الاول دون الثاني قلت العلل الشرعية امارات جاز
تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف دلالة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا
يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها لكن حق العبد
يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بذهوق الروح اي خروجه عن البدن حسبة اي طلبا للثواب
وهي اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت
حق نفسه صورة ومعنى ولما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عم فقال لاحدهما ما
تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول
الله قال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله فقال اما الاول
فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له وكذا الامر بالمعروف شبيه بهذا الثاني
على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر با
لمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان
حق الله انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم و
الحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل به
اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى
اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل النفس
في الاجتناب عن المحرمات ولهذا قال محمد فيه كان ماجورا ان شاء الله تعالى وكذا في الافطار الحرمة باقية
لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب ما لو كان مريضا او مسافرا
فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لانه اكره على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات
والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي
وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر
حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر
برواية يدل على تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية
بخلاف الفصل الاول الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل
صدر من المكره الظالم او المكره في الصبر مستديم العبادة مستقيم على الطاعة فيوجر من
الاصر هو الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك حتى جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل

مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت في شرائعهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم
بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع
السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا ثابت الرخصة فسميت
بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا محضا لان الاصل لم يبق
مشروعا اصلا دليلا على صحة تسمية رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا ثم
واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الآخر فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة
وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير فمن
حيث انه سقط كان مجازا فان قلت في القسم الثاني ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلنا الاصل تراخي
بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي
مشروعا في الجملة بخلاف الثالث اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان كاملا
في المجازية بعيدا عن الحقيقة كقول الراوي نهى النبي عم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث
ان العينية غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في العين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة
في البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا ليتحقق القدرة على
التسليم ولانه عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا بيان لكون السلم
حكما غير اصلي ليتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين
ولا لباعه مساويه من غير وكس في الثمن وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان الحكم
عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة كما في
اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها حالة
الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل ويدل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند
القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفي يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك لان قوله تعالى
الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم اي قد
فصل لكم الاشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما في
ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال الاضطرار
اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم
التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى

الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثنا من الزام الغضب لا من التحريم وغايته ان يفيد نفي
الغضب على المكره لا عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم ان الله
غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفي هو الاثم والمواخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار
ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به ابقا المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة والا
في شرب الخمر فان حرمتها لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الاشيا الحسنة والقبيحة ولا تبقى ذلك
عند فوات النفس اي البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها واختلال تركيبها وان
كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وقد ذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذي
خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض بفوات
الكل اذ في فوات الكل فوات البعض وكانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح
وبفواتها مفارقة الروح واختلال تركيب البدن روي عن عمر رضي الله عنه الراوي هو يعلى بن امية
الوالي قال سالت عمر رضي الله عنه ما لنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقد اشكل
علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله عم فقال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله
هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتانيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه
اعملوا بها واعتقدوها كما في قوله فلان قبل الشرائع وذكر الامام الواحدي باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت
لعمر بن الخطاب رضي الله عنه فيما اقصر الصلوة اليوم وانما قال الله ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد
ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله فقال صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سوال عمر رضي الله عنه وتعجبه واشكال الامر عليه مما استدل به على انه فهم
من التعليق بالشرط انتفا الحكم عند انتفا الشرط وانه انما سال لكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه
واجيب بان السوال يجوز ان يكون بنا على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من
التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والخصم لم يرض لما
برا اس حتى جعل سوال عمر رضي الله عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم
الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه فلم يساله وهو وهم لجواز ان يكون السوال بنا على وقوع العمل على خلاف
ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا الاستدلال بالاية ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط
انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في هذه الاية فان الغالب من احوالهم في
ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب

عبده اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان انتفا الحكم عند انتفا الشرط لا يثبت البتة وان لم يكن مدلول
اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا وان في اية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف
عند عدم الخير في المكاتب وفي اية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود
والاكتفا بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على ان الاية في قصر اجزاء الصلوة والتصدق
بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد واحترز بقوله ما لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتملة
للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين
لان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد الماذون بين الجمعة والظهر لان في كل
منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي
ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل وهو مخير بين صوم السنة ووفا بالنذر وبين
صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر
والعقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للرفق ولا يرد التخيير بين
الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشا لان الثنتين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام
فانهما متساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة في التخيير وانما قيد
الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول
احد الفجرين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض على ما ذكرنا في باب القياس
اشارة الى ان المراد بتاثير الشي ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشي الاخر
لا الايجاد كما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان وجه
الانحصار انما هو مجرد الضبط ولا في المنع وارد على قوله ولا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجه اخر مثل
المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشي بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشي
لانه تفسير بالاخص مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض وقد شنع بعض الناس وجه
التشنيع بحسب الظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشي
ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشي
بحيث لا ينتفي الشي بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشي فمعنى الركن الزائد الجز الذي اذا انتفى كان حكم
المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجز اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان
شبيها بالامر الخارج من المركب فسمي زائدا بهذا الاعتبار وقد يكون هنا باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار

الكمية كالاقل فالمركب منه ومن الاكثر حيث يتم للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل
عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان
واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مومنا فان قلت تمثيله في ذلك با
لانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع الشخص الذي يكون اليد جزءا منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد
غايته ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيا من الاعضا
ليس جزءا من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة
وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان
حقيقة المركب الشخص ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور
الخارجية قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان
لفظ الزائد او لفظ الركن مجاز والاول اوفق بكلام القوم   واما العلة وقد سبق ان العلة هي
الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب المجاز او الاشتراك على ما اختاره فخر الاسلام
حاول في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما يقسم من العين الى الجارية والباصرة
وغيرهما والاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور هي اضافة
الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة
معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء وهلك بالجرح
وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم ومشروعة له انما يصح في العلل الشرعية لا في
مثل الرمي والجرح وترك المص تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة
لا تنافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقع هلاك بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور
الثلثة اعني العلية اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا
فان اجتمع اثنان فثلثة لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا
لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وبتوجيه اخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطة فثلثة
والا فان تركب من الاثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام التصريح
بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما ومعنى وحكما والعلة اسما
فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى
وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه الاسباب داخلة في الاقسام الاخر مقابلة

مقابلة لما اسقطها المص عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط ونبه في اخر كلامه على
ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة لتحقق التاثير مع عدم اضافة
الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما لم يتعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم
الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل   في مقارنته لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى
احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها با
لزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو
جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وح يبطل غرض الشارع من وضع العلل
للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشايخ
كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوزوا في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر عبارة
الامامين ابي اليسر وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة
ويتصل بها فقد ذكر فخر الاسلام وابو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر
فخر الاسلام ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها
بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا
بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان
جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا تبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول
بلا علة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل
قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب
الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر
المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز
التاخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل
العقلية اذ كلها اعراض لا تبقى زمانين واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه
فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف اخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم
فالحكم ببقائها ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ   كالمعلق بالشرط على ما
ياتي في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون
علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وكا

على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق
التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر
خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة اي تاخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما
هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب
بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اي العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يخص ب
التراخي بما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى تراخى
عنها حكمها كما في السبب احتيج الى التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا
سبب وذلك لانه اذا زال المانع بان ياذن المالك في بيع الفضولي او يمضي مدة الخيار او يجيز من له
الخيار في بيع الخيار يثبت الملك مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملكه المشتري
بزوائده المتصلة والمنفصلة لان المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة
الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما
في الثبوت كالثمن والمثمن لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة في الحكم
به مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود
العلة كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة
رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده
فكانه ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام فقد بين ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه
وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم اذ
الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل
الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبهة بالاسباب
بهذا الاعتبار لا يقال ان ما ذكره فخر الاسلام في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على
ان مبنى شبه الاسباب بهذا الاعتبار على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى
الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام هاهنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى
الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة
تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة حقيقية محضة والا فان
كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان يكون الوسطة

الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او تكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في
الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المصنف يدل على كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون
اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت
من غرة رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال وان لم يكن فيه اضافة
الى المستقبل ويلزم ان لا تشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة
الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين
مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين
وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة تتجدد انعقادها
بحسب ما يحدث من المنفعة وكذا كل ايجاب يصح فيه الاضافة الى المستقبل مثل انت طالق
غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب
لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى ولهذا يفترق وقوع
الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما
ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم متراخ الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول
مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب
لانه ليست مما يفارقها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن
اي الحكم متراخيا اليه اي الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس ايضا سببا
حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو
المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو
علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء
حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال
في التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير
الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة
العلة فتبين ان النماء الذي تراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة
من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل
الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة ترجيحا للاصل على الوصف

حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان النصاب
حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدال سبب حقيقي لا شبه العلة اصلا فاذا
كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلية المستقلة يوجب حقيقة
السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء سببا مستقلا الى آخره
وانما قال سببا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا
حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلية في الملك لا توجب كون الشراء سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما
سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة
حقيقة ما يكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى
عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا
الى شيء يجب حصوله بالمال الى آخره وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته با
لاسباب بل يوجبها على ما سيجيء فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية اعني قوله
ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله
بالمال لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما تراخى عنه الحكم حتى يكون علة
اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول اليس من صور علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في
الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه
الاسباب الا ترى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية
في النصاب بوجهين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب تاكد الانفصال بينه وبين
الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب في النصاب شبه السببية على ما مر وغير
المص هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار
والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما هو الى مجرد زوال المانع
لا الى الوصف فان قلت قول المص في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقية والنماء لا يجب حصوله
بالمال نفي للملزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين تلازم تساو على ما
لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر حتى يوجب صحة الاداء يعني لكون النصاب هو العلة من غير ان
يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المؤدى زكوة
الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلية في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فيه صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف

الوصف الى اول الحول وهذا ما يقع ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف
يستند الوجوب الى ما قبل الاداء وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود
الاضافة والتاثير لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة
والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى
الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت ويتراخى الى نفوذ السهم في المرمي وتزكية شهود الزنا علة للحكم
بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند ابي حنيفة رحمه الله حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا
الدية خلافا لهما ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقد وكذا كل ما هو
علة العلة كشراء القريب فانه علة للملك وهو للعتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم
ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شراء القريب فانه لا يتحقق
فيه التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام فيه بانه علة
اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وذهب المص الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل
العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به
فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا
في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب ولما
له شبه العلية بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله ولما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير
لكن العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير لواحد
الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق
يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخير وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية
لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء
المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكره ههنا لما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس
كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل لما في النقد من
المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا يخالف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة
بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عم اذا اختلف النوعان
فبيعوا كيف شئتم يدا بيد واما معنى وحكما يعني اذا كانت علة ذات وصفين مؤثرين مترتبين
في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون

واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع تاثير في العتق لان كل منهما
اثر في ايجاب الصلات ولهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا ان للاخير ترجيحا لوجود الحكم
عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة
العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع في عبارة
القوم ولفظ المص صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم في
حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر
في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة
وانت خبير بان علة العلة علة اسما لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم
على ما صرح به شمس الائمة وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له تلك القرابة وشراء
القريب جزء حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا
التفريع قلت الشراء علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشراء نية عند
ايجاد العلة التامة للاعتاق وذلك اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول ويضمن ابن لو اشترى رجلان قريبا
محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبي شقصا ثم القريب بعد ما ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا
كان القريب او معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشراء وان اشترياه معا فعند ابي يوسف
ومحمد ايضا يضمن لما مر سواء علم الاجنبي او لم يعلم وعند ابي حنيفة لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه
حيث جعل القريب شريكا له في الشراء سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما
اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا فانه لا رضى منه بالفساد فان قلت لا نم وجود الرضا في صورة الجهل بالقرابة
كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضا امر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك
ومباشرة الشراء وايضا لما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم وصار كان العلم حاصلا في قوله ولا يعتبر جهله
اشارة الى هذا وان تاخر القرابة يعني اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعى
لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه ويمكن ان يجعل
تاخير القرابة في الشراء ايضا بان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى حكمه او باقامة الدليل السبب
الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم
بذلك الشيء فربما يكون متاخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما
لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس والطهر مقام الحاجة يعني ان

ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز
عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة اعني
الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يتوهم ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر
لا الطهر نفسه واستحداث الملك يعني ان المؤثر في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطي
ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم مقامها وهو كون الرحم
مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط الماء بالماء وسقي الماء زرع الغير الا انه امر خفي فاقيم دليله وهو استحداث
ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث عنه وتلقى من جهة
وملكه يمكنه من الوطي المؤدي الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة
الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطي والملك ممكن فيه
مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي البائع والملك ممكن من وطي المشتري والاظهر
ما في التقويم من ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد واستحداث ملك الوطي
بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير
ظهور براءة رحمها من مائه فلو ابيح الوطي الثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس
الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار وسبب باعتبار ولذا سماه شمس الائمة السبب الظاهر
الدليل على العلة كالتحريم الدواعي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث
اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة حالة
الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة وانما جعله الجزء الاخير يعني ان القوم و
ان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام تدل على تحققهما
اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثير فيه في الجملة فيكون
علة معنى لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة اليه والمقارنة فالشبهة العلة هو الجزء الغير
الاخير من العلة يكون بهذا القسم بعينه واما الثاني فلانه معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف عليه
الحكم ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به
الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب
الداعي فكيف لجزئه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار
فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط واما السبب هو لغة

السبب

ما يتوصل به اليه واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر
في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر في تعدد الاقسام
اختلافات الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولذا ذهب فخر
الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق
الدابة لا يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط
والمراد المص ان الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من
الاقسام ليس بمستحسن فقسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا
حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اي ما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب
الذي فيه شبهة العلل فاعلم انه اعتراض بين اما وجوابه وتمهيد لتقسيم السبب الى
ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر ولا بد للحكم
من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة او لا فالاول السبب الذي
في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة
هو وطء الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة
فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى اجزاء المباشرة فيجب على سائق الدابة لا الحرمان عن الميراث
ولا الكفارة ولا القصاص كالشهادة لوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق
اليه والعلة ما توسطت من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشرة للقتل الا انه سبب في معنى العلة
لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص
قبل الشهادة فيصلح لايجاب ضمان المحل دون اجزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية
لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا المؤدية
اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على العفو وعند الشافعي يجب على الشهود
القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم
لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر
وجوابه ان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والسبب وان قوي وتاكد والثاني
السبب الحقيقي بان توسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل
السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكون ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما في

كما في مسألة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض النسخ الشرح فالسبب سبب حقيقي لم يقع موقعه
على ما لا يخفى بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج المراة وكيلها او وليها على شرط انها
حرة فاذا هي امة يضمن الوكيل او الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزوج موضوع للاستيلاد
وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وايضا الاستيلاد مبني على التزوج المشروط بالحرية
وصفا لازما له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزوج فيكون الشارط صاحب علة
ازالة الامن سبب للضمان اي ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا اقترنت حال كونه
محرما علة للضمان وموجبة له فلو لم يكن الدال محرما حال قتل المدلول للصيد لم يجب الضمان
وحقيقة الدلالة الاعلام اي عند احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد
وان لا يكذب بالدال في ذلك وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم
رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس
لبعده عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد
الحرم الذي جعله الله امنا لبيته مدة بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة
والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب
بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام بازالة الامن فان قلت
السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسألة اجتهادية
افتوا فيها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاة فوجا به وهو من الوجاء وهو الضرب باليد
او السكين كالتطليق اي كالصيغ الدالة على تطليق الطلاق او العتاق او النذر يعني فانها قبل
وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما ترتب عليها من الجزاء هو وقوع الطلاق او العتاق او لزوم
المنذور به لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا تفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه
فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اي كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء
ولو كان متعلقا بقوله هو سبب على ما زعم المص لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجازا للجزاء كالطلاق
المعلق ونحوه كاليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا انما هي قبل وقوع
المعلق كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزية
مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد
فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال واحد

لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تنحصر في اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي
الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما
علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة
السببية الافضاء وعدم التاثير فكما ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب
الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا
وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خص هذا القسم الذي انتفى
فيه الايصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية ما فيه معنى بان سموا السبب الذي ليس فيه
معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا فخصوه باسم المجاز
والعلاقة انه يؤول الى السببية بان يصير طريقا الوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه
في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال
العلاقة هي مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد حين ثم عندنا
لهذا المجاز اي المعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي من جهة كونه علة حقيقية
من حيث الحكم وعند زفر رح هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد
ذكر في الكتاب استدلال زفر رح على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم من استدلاله
ثالثا اما وجه استدلال زفر ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة
التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان تزوجتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط
ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء
غالب الوجود او متحققة عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال
وجود الشرط فان علقه بالملك كما اذا ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات
البر فظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا في وجود الملك وعدمه عند وقوع
الشرط وفوات البر غير معلوم حقيقة فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود
الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح
التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط
فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط
اتفاقا فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء

ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق ثم تزوجها بعد الزوج
الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء ولهم دليلهم
على ان التنجيز يبطل التعليق وتقريره ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر لتحقق
المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر في اليمين بغير
الله مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق والعتاق ونحوه كما ان اليمين بالله يصير
مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين منه الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء
شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر اذ الضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في
المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات
حتى يصح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح
هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر في التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره
يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات
البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه فيكون
السبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد للحقيقة الشرعية من المحل
كذلك لا بد من شبهه ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام
الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق بزوال المحل بان يطلقها
ثلاثا لان الفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال
الملك بان يطلقها ما دون الثلث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر
امكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان والملك لم يتم دليل على انه لا
بد منه في حق الابتداء ليتحقق بفواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده
ح فلا وجه للبطلان وفي الطريقة البرغرية انه انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما يشترط الحل
لان محلية الطلاق يثبت بمحلية النكاح وهي تفتقر الى المحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذه الطريق هو
ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فيبطل اليمين بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المص
من ان طلقات هذه الملك متعين بالجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق فخر الاسلام
في هذه المسئلة وهو ان هذه اليمين انما تصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا ثلث تطليقات فاذا
استوفاها كلها بطل الجزاء فبطلت اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما اذ

اليمين لا تنعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها به تعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق
ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها اثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط
فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف فلو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية
فقط ولهذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام بان بطلان التعليق بانعدام المحل الا بان المعلق بالشرط
تطليقات ذلك الملك واما الجواب عن استدلال زفر فهو انه انما يشترط في التعليق بمعنى السبب
شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فلزم اشتراط المحل في الحال ليكون
دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذلك
في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق
الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغن عما
ذكره المص من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة
وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق
انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق
قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشيء لا يثبت حيث لا يثبت حقيقته كشبهة
النكاح في غير النساء وانما لم يبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الرجل لان عمله
المنع عن الوطي وذلك في الرجل وهو قائم لم يتجدد ولان عمله ليس في ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام
المحل فمنع الزوج عن الوطي الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلث فيثبت الظهار
الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة   اعلم ان لكل من الاحكام
قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث اقسام النظم باب البيان اسباب الشرائع اي الاحكام
الشرعية على وجه الاجمال والمص لما ضبط ما نزل من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط
ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر
في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه كما زعمه بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت
بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها
مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعا فلو اضيفت الى اسباب اخر لزم توارد العلل المستقلة
على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا او اسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على
ايجاب الله تعالى ولكن بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود منها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب

بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها يترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف الاحكام
وتسليم النفس العقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام في ان شارع الشرائع
هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف الاحكام الى ما هو سبب في الظاهر بجعل
الله تعالى ويجعل الاحكام مترتبة عليها تسهيلا وتيسيرا على العباد وليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام
بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص و
الاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سببا
ظاهرا يترتب عليه الاحكام على ما مر في فصل الامر   فسبب الايمان بالله اي التصديق و
الاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث
العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على
وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا
على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى
سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته
او غير ذلك مما هو ازلي وذلك لان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا
لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات ونفي جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب
هو الحدوث الزماني على ما فسرتم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى
المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول من جهة الايمان بالله تعالى
الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره وان المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس
المراد ان السبب بالنظر الى كل واحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما
يشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية الا ان الاستدلال بالآفاق والانفس هو اشد
المراتب وضوحا واكثر وقوعا وابينها دلالة اذ كل احد يشاهد نفسه والسموات والارضين
فكان ملازما للكل ممن هو اهل الايمان فلذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس
ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل
لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته عنه لم يكن الا بالحجر شرعي
وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا ثم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف
المعتبر في الخطاب فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان

يؤمن فاكره على السكون عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم يبلغ الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذ كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يبتني صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كالجمعة للمسافر والصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في فصل المعقود لبيان ان المامور به نوعان مطلق وموقت والزكوة اي سبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة عن ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشور اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب لان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وتيسر الاداء فصار النماء شرطا الوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجددا للمال الذي هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط والصوم اتفق المتاخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام ولياليها لان الشهر اسم للمجموع وسمي به باستبداد اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن ولم يفق بعد مضي الشهر ولهذا صحت نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الوجوب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفردا بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر وعن اما للانتزاع الحكم يعني ان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقراء اما ان يكون لانتزاع الحكم من السبب كما في اداء الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل فاداه عنه غيره كانه نائب عنه

عنه كما في اداء العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن تمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له ولا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا اخراج على الخراب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى يؤدي عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت حكمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي واما الكافر فخارج عنا لانه ليس من اهل القرب بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وفيه بحث لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه والجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا ان يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر واما تكرر الواجب بتكرر الوقت فيتكرر بتكرر السبب فلان السبب هو الراس بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فيتجدد بتجدد الحاجة فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الراس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لانه تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة يجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن راس يلي عليه كما في العبيد والبهائم ففيه تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية والحج اي سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت والا الاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة والعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من المزارعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري قوله فحقيقة الخارج متعلق بالنماء

ثم كل من العشر والخراج مؤنة الارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى
الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب
فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين
بهم يستنزل النصر على الاعداء وسيما في السنة الشهباء فيكون النفقة على الفريقين نفقة على
الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض
قليلا من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة
من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من
راس الخطيئات وهذا يصلح سببا للذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض اصل
والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة
فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد وهو الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر في
الارض الخراجية واما لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر
الخارج من الارض و   وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
اي اذا اردتم القيام الى الصلوة فاغسلوا ومثل هذا يشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها
وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوبها
لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير
عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير
وجوب كان توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود
قصد ولم يقصد وليس الحدث سببا للطهارة لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة
وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا يقال لو كان
الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط
شرط وايضا مشروطة بالطهارة فتتاخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهو دور لانا
نجيب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها
وعن الثانية بان المشروط هو صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو
ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالتقدم غير التاخر
وللحدود والعقوبات يريان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون

تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة
تكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو
مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم
ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما
محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر و
الاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجاز قلنا في الكلام ههنا على
السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشاف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف
لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس
وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة
خلف عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين و
ان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف
واحد   ولشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تعالى الحين علمه وزمان قدره سبب لشرعية
البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قد تعلق النظام المنوط بنوع الانسان ببقائه الى قيام الساعة
وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى
امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج
للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام المصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مشروعة
من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات
المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل واحد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام
فلهذا السبب شرعت المعاملات   وللاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال
العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها
الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه
هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر وهي اما ان تتعلق بامر الاخرة وهي العبادات او بامر الدنيا
وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او
باعتبار المدينة وهي ال[illegible]ات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي الفقه اربعة
ارباع فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل   واعلم لما كان المتعارف في العلة والسبب

مايكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعضها جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق
ان العلة تاثيرا دون السبب وكان بعضها سماه ههنا سببا قد جعل فيما سبق علة وفي كونه
اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لتوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات
ماخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها   واما الشرط فهو على ماذكره المص اربعة شرط
محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما ووجه
الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم
وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو
الثالث كحل قيد العبد والا فان لم تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان
عارضته فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا
سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولهذا
سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية
وقد يقال ان الشرط ان لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضه فان كان سابقا كان في معنى
السبب وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر   وهو اي الشرط المحض اما
حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح
او لا عند تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط
مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط
عليه مثل المراة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امراة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم
على الوصف تعليق له كالشرط   وفيه اشارة الى بيان اثر الشرط الجعلي وانه ليس بمنزلة
الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه   فيضاف اي اذا لم تعارض الشرط علة صالحة لاضافة
الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت
حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشبه والخلف فلو اشهد قوم بان رجلا علق طلاق
امراته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق
ولزوم نصف مهر المثل فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المراة
من نصف مهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم واذا
شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود

شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة ومما فيه معنى السببية او باعتبار
انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية مع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم
اليها لا حاجة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المراة بالف واخرون بانه دخل
بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني على ان شهود
الدخول بريء واشهود النكاح عن الضمان حيث دخلوا في ملك الزوج عوضا عما غرم من المهر وهو استيفاء
منافع البضع بخلاف ما نحن فيه   كشهود التخيير فانه لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة ولا اختيار
علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب   فان قال ما الشرط في اضافة الحكم الى
الشرط ان لا تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو
ما اذا رجع شهود الشرط فقط او حكمه وجوب الضمان عليهم على ماذكره فخر الاسلام واما الذكور
في اصول شمس الائمة وابي اليسر فهو انهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا
يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا
ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبدي
عشرة ارطال فعبده حر ثم قال ان حل احد قيد العبد فهو حر وشهد شاهدان بان قيد العبد عشرة
ارطال فقضى القاضي بعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة يضمن الشاهدان
قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته
عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود
عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء لامكان الوقوف على حقيقته الصدق وفيما نحن فيه تعذر سقط
حقيقة معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا
وباطنا تحقق العلة قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعني التعليق غير صالحة للاضافة اليها لانه
تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة
الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم
وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه مبني على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق
ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده
فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هي يمين المالك اعني تعليقه العتق هو المذكور في اصول فخر
الاسلام وغيره وهو الموافق لما نقل عنهم من ان علل الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة

حتى لو ادعى شريه الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت علة الملك هي الشرى دون القضا فما ذهب اليه
المص من ان العلة هي قضا القاضي وانها لا تصلح لضمان العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسالة
رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة
الضمان اليها لانها اثبتت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسالة
حل قيد العبد هي قضا القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه لا فرق في الصورتين ان العتق لم يكن متحقق
في الواقع وانما لزم بقضا القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم يؤدي الى هلاك المال ففي صورة
رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط
اعني وقوع المعلق عليه وفي مسالة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى
التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض ولا سابغ
للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا او باطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من
وجهين احدهما ان وزن القيد محقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق
لما كان معترفا به من المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة
بالتنجيز فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق الحقيقية فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة
او الشرط بل يثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق حكم مؤدي الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق
بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة   والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا
فهو يشارك العلة في الافضا الى الحكم والايصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف
الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا
تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشي اثم متعديا كما اذا كان الحفر
في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر وكلامه وان تقدم لكن الرواية
مطلقة في ضمان الحافر التعدي لانه مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما
اذا كان في ملك الغير لا نقول الحفر ايض كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف
في بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي   بخلاف ما اذا اوقع
نفسه في البير العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى
الشرط   واما وضع الحجر يعني ان هذه الامور مفضية الى التلف فيكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف
الحفر فانه ازالة للمانع اعني استمساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضا

الى الحكم والتلف بالسير من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك وجوابه المنع   والثالث
وهو الشرط الذي له حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعده حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب
ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق هو فعل المختار لم يعترض
على الشرط بل العكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق فسال المائع فتلف
وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى
السبب بل في معنى التعليق ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا
على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع
لا يضمن عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك   فان الحل بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا تعليل
لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض يتاخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم
ومفضي اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض
يتقدم على انعقادها علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد يثبت الشرط حتى
ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في
معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة ولهذا
اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال العبد وهو غصب بمنزلة ما اذا
استخدمه وما يقال في بيان تقديم السبب على صورة العلة ان ما هو مفضي الى الشيء ووسيلة اليه لا بد ان
يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفضي الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان
وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة
في الصلوة والعقل في التصرفات على ما سيجي   لما اي محمد ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا
فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا مما لا يصبر ان عن الخروج عادة فعلها ملحق
بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلها هدرا وكونه بمنزلة الافعال
الطبيعية مستقل في الاستدلال ... وكلام المص ليس كما ينبغي ولابي حنيفة وابي يوسف انه ان اريد
ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط
وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال
عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله هو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه
لكونه بمنزلة البهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول

نقط من اسند الى المحمد بناء على ما سابق كلامه من انه اسند الى الواحد فان قيل هب ان فتح الباب شرط
لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط
وههنا كذلك لان البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نم انه لا يصلح علة للضمان على المالك
وقد يتم الحكم ههنا من التلف الى الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك صحة
اضافته الى الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق   واذا قال الولي فان عوض
بان الظ ان الانسان لا يلقي نفسه في البير اجيب بان التمسك بالظ انما يصلح للدفع والولي يحتاج الى
استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البير من غير تعمد منه
واما الشرط اسما لا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان الشرطين
بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدار الاولى
وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا
لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها
لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا بقاء اليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى ببقائها
فلا يشترط الا في الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول
زفر ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وقد اعتبر الملك فكذا في الاخر   واما العلامة
فهي على مقتضى تفسير المص ما يتعلق بالشيء من غير تاثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على
وجود ذلك الشيء فيباين الشرط والسبب والعلة والمشهور انها ما يكون علم الوجود من غير ان
يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم
شرطا في معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود
الزنا فلا ينافي ذلك فان تاخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط
الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المص واجاب عنه بان لزوم
التاخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا او
شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط وشهود النكاح وقد يتاخر كالحفر المتاخر عن وجود ثقل
زيد وقطع الحبل المتاخر عن وجود ثقل القنديل والمتاخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى
شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنة الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان
شرط الا انه سمي علامة لمشابهة العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم في كلام المص محل نظر اما اولا فلان

فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتاخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون
قيده عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط
متاخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد
يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البير بعد حفر البير فان ثقله الذي هو العلة قد حصل
بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض   ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا
في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى
العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه كالزنا ههنا
مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مامور به فلا يصلح ان
يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة   فان قيل مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة في
الاسرار وبيان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق
لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة
تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق نظرا الى المولى الكافر ولا يثبت سبق
تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان الشهادة بما يتضمن
ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فلا يقبل
وههنا لا يشبهها اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا تقبل شهادة النساء
العقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سببا وشرطا في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة
وهو يصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار المصدر في معنى ان مع الفعل   وهو ما ذكرنا
اي اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعائه الرق ووقع انكاره لا استحقاقه الرجم وحاصل الكلام
ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحد وذلك منتف في الاحصان لانه
علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل
في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم   وعند
ابي حنيفة لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقنا ليست بعلامة بل بمنزلة
العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او
رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظ او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك
دليل ظ يستند اليه ثبوت النسب ويكون الولادة علامة معرفة   واذا علق بالولادة طلاق

يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعنده ايضا يثبت بمجرد اقرارها
بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسألة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب
وان جعلت شرطا تعليقا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى تثبت بشهادة امراة فيثبت ما يتبعها
من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او
رجل وامراتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اشترى
امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب وشهدت امراة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا
ووصفا وهو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب
فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في
شرح التقويم بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد ترتبا على الرمي والعجز
عن اقامة البينة لقوله تع والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة
فكذا في حق الجلد فينبغي ان يتقدم الجلد على العجز لا سيما ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند
الشافعي فان قيل ان قوله تع ثم لم ياتوا عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار
ثم كلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان كلام زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول فلو جعل
مجرد الدخول شرطا في حق العتق لم يتم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله ولا تقبلوا عطف على
فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة علامة في حق رد الشهادة لما لاح
من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف في نفسه
كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا
قلنا يعني لا نم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد شهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون
فسقا وبين ان يكون حسبة بمنع شيوع الفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم يكن الشهادة
عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحد
ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل الاقدام عليه وان كان صادقا
الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى اخر المجلس في
الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم صار القذف كبيرة
مقتصرة على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز من احضارهم لموتهم
او غيبتهم وامتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرة على حال العجز كان العجز

العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فلما اعتبر جهة الجناية ههنا
لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في انه ان اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم
الحد عليه وان اتى بها بعده ما بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد
على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرء بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير
الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة الى راي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر باب المحكوم
به وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحققه اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك
بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم ما كان
بالعقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي اما
ان يكون له وجود شرعي او لا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي او لا ومعنى الوجود
الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بتلك الاركان
والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك
الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو ثمرة او اثر له كالبيع للملك بخلاف ما هو صفة لفعل المكلف كالزنا
لوجوب الحد الا ان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان
الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ماله وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة
في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية له بل من حيث انها مكملة ومتممة له فهو صحيح بالاصل
والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة
الغير الذاتية كالبيع بالخمر او الخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد اللحم اذا ذهب رونقه وطراوته
وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن
وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الاخر كما في البيع ام الولد والمدبر و
المكاتب فانه سماه باطلا واطلقوا على البيع بالدم والميتة تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند
الشافعي هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح ثم المحكوم به اما حقوق الله تع المراد
بحق الله تع ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تع لعظم خطره وشمول نفعه
ولا باعتبار التخليق لكل سواسية الاضافة الى الله تع ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر
او الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر مما ذكرنا
انه لم يوجد قسم اخر اجتمع فيه حق الله وحق العبد التساوي في اعتبار الشارع اما حقوق الله تع

ثمانية العبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة
بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر
ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء   وكل اي
كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا و
ملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة فالمراد بالفروع ما سوى الايمان
من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب
اليه تعالى وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها مما له اصل وملحق به وزوائد
فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة
محمد عليه السلام وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء
مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على
ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به ومعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية
بكرويدن وراست كوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح
به رئيسهم ولهذا فسر السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عليه
السلام كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون بامره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين و
الملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس
باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا قد سقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما
في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام
وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق
بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله وهذا اوفق باللغة والعرف لان في عمل القلب
خفاء فنيطت بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على
الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا
يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو بدليل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال لما
ورد في الاحاديث من نفي الايمان بدون الاعمال لنفي صفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته
الزائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان وشرعت شكرا للنعم
الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية

بدنية خالصة فيها تطويع الامارة لخدمة خالقها المقصودة بالذات والزوائد ما مثل الاعتكاف للتوجه
الى المعظم المسجد تكثير الصلوة حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد   وعبادة فيها
مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب راس
الغير كالنفقة ورجحان العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية
في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما كان فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية
المشروطة في العبادات الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر
جانب العبادة لكونها انح   ومؤنة فيها عقوبة لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل
وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر
والتمكن من الزراعة في الخراج سميا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما في الخراج معنى العقوبة
والذل والمسلم اهل الكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي
بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض
خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة
به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن اهل
للمؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة
من كل وجه ولان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة و
الاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد يبقى على العشرية
لانه من مؤن الارض والكافر اهل المؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف يضاعف
العشر لان الكفر ينافي القربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال
العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة
كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد
التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة ينقلب العشر
خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف امر ثبت بالاجماع
على خلاف القياس في قوم معين لتعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم
من الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج   وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته
من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى

اعزاز الدين واعلاء كلمته فالمصاب به كله حق الله الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى
للخمس حقا له يلزمنا اداوه طاعة وكذا المعاون ولهذا جاز صرف خمس الغنم الى الغانمين والى آبائهم
واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا
نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه لجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة
لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك له في تركة
المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل بنفسه بان يتصل فعله بالمقتول و
يحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا
قتل مورثه عمدا او خطا لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب
محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بيرا في غير ملك فوقع فيها وهلك او شهد على مورثه بالقتل
فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان التسبب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط
في معنى السبب اي العلة فان قيل قد يثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطا فاجيب بان البالغ
الخاطي يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطا في بعض المواضع تفضلا منه
ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم لانها اي الكفارات عند الشافعي ضمان المتلف ولا فرق في
التلف بين المباشرة والتسبيب واعترض بان ضمان المتلف لا يصح في حق الله تعالى لانه منزه عن ان
يلحقه خسران يحتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء الفعل وقيل المراد من التلف هو الحق الثابت لما جعل
الشرع الفائت بمباشرة فعل يضاده كالاستعباد الفائت بالقتل وليس المراد بالتلف هو المحل اما في القتل
فلان ضمان الدية او القصاص واما في غيره فظ وهي اي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم و
اعتاق وصدقة ويومر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة
العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عم من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب اكثر الى انهم
لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة فيها غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك
ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون في جزائها جهة
العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في
كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة ويتداخل
ككفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ ولا
تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امراته مرتين او ثلاثا فصاعدا في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه

لزمه بكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه
جناية على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة وبهذا
يدخل قصور في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة ولولا ذلك لكان جزاوه عقوبة محضة وايضا ذكر
بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض القول
الزور لانه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه جوز اداوها قبل العود لانها انما
شرعت انهاء للحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لينتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة
الحل وفي كون الطريقة المعينية انه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية
وازهابا بالسيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان يجعل سببا للعبادة الموصلة
الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة يصير من احكام المعصية فيصير المعصية بواسطة
حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو قبيح وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية
على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معتاد للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات
فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتامل فيما يجب عليه من
المشقة انزجر لا محالة وفي باقي الكفارات بالعكس الا ترى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطا وان كفارة الظهار
شرعت فيما يندب تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما
يجب تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزواجر فيما يندب
او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عليه
السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه الاكثر من كون العقوبة غالبة
في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد
الذي به تتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية
الثاني الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من افطر خطا بان سبق الماء في حلقه في المضمضة فلو لم يعتبر في
سببها كمال الجناية سقطت بالخطا ككفارة الخطا وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس في الافطار
شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان يكون كفارته عقوبة محضة الا انه
لما كان منعا عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق
بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلثة متقاربة
جدا وهي الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال توجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة

اداو بمعنى انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قرب ويؤدى بطريق الفتوى كالعبادات دون
الاستيفا كالعقوبات وهذا الكلام بما اورده فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة بمعنى انها وجبت
قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل
الخطا مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق كاقامة الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة
ويوديها الامام عبادة لانه مامور باقامتها واما عكس ذلك وهو ان يجب الشى عبادة وقربة
ويكون اداوه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور فيسقط هذه تفريعات
على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الا ان توسط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة ادا يخرج النظم
عن نظامه ولولا ان المص جعل الضمير في قوله وهي عقوبات للكفارات لكنا نجعله لكفارة الفطر
فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر يسقط بشبهة يورث جهة اباحة فيما
هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر
الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل واما جماع زوجته او اكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة
الافطار لكن قتل غيره بسيفه او شرب خمره الثاني انه يسقط بشبهة قضا القاضي كما اذا راى هلال رمضان
وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته لتفرده او لفسقه فصام لقوله عليه السلام صوموا لرويته ثم
افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضا ههنا نافذ ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار
اذ لو كان نافذا ظاهرا او باطنا لاورث حقيقة الحل وزعمه ان قضا القاضي برد شهادته خطا لا يخرجه
عن كونه شبهة كما اذا شهد وا بالقصاص على رجل فقضى القاضي به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود
ثم جا المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي يجب الكفارة لان هذا اليوم من
رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به
البعض دون البعض الثالث ان المراة اذا افطرت عمدا حتى لزمتها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم
او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول
النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه
فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يحل له الافطار في ذلك
اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشا السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة
لانها تجب حقا لله بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض او المرض فانه من قبيل من له الحق
وما اجتمعا اي ما اجتمع فيه حقان حق الله تعالى غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد

العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجرى فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة او
كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجرى فيه الارث ولا يسقط العفو المقذوف ويتنصف
بالرق ويفوض استيفاوه الى الامام ومما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان في نفس
العبد حق الاستعباد للعبد حق الاستمتاع في شرعية القصاص ايفا الحقين دا خلا للعالم عن
الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد
راجحا ولهذا فوض استيفاوه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال واما حد قاطع الطريق فخالص
حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق انما
يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله من جهة انه حد يستوفيه
الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل
ثم تبعية اهل الدار اي بعد ما صار ادا احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه صارت تبعية اهل
الدار خلفا عن ادا احدهما اي احد الابوين اذا لم يوجد واذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية
الغانمين خلفا مثلا اذا سبي صبي فان سلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم
احد ابويه فهو تبع له والا فان خرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج عن قسم او بيع من
مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم
التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن ادا احد الابوين بل عن ادا الصبي نفسه
كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابيه لئلا يلزم
للخلف خلف فيكون الشي خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشي اصلا من وجه وخلفا من وجه
لكنه اي التيمم خلف مطلقا يرتفع به الحدث الى غاية وجود الما بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا
ما فتيمموا نقل الحكم في حال العجز عن الما الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الما في
تادية الفرائض وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الما فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة
الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان لهما حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي
فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم
اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم براسه هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا
وعند الشافعي هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة
مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا ادا فرضين بتيمم واحد لما قيل

الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى لو قال فيمن له اناءان من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع وهو التحري فلا ضرورة وعنده لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الاناءين في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحري جائز فلهذا عدل المصنف عن عبارة فخر الاسلام حيث قيد بجواز التحري في مسئلة الاناءين بحالة السفر اي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري ولهذا جاز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به الضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا بمعنى انه لا يكون الا عن ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع ثم عندنا اي بعد اتفاق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الاملس قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معنى الزيادة في الحكم وترتب الآثار الا ترى ان استغناء التيمم عن مسح الراس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضئ اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضئ ماء كان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن الوضوء لان الله امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء غير المومي بالمومي وما ذكر من زفر مع محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ ماء وشرط الخلفية اي لا بد في ثبوت الخلف

الخلف

باب المحكوم عليه

الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال العارض ليفضي المصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم بظهور العجز ينتقل العقل الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة ينتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او على ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك باب المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك يتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا المعنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان انسب لتخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب سبحانه ثم واليه الاشارة بقوله عليه السلام اول ما خلق الله ثم العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الاثر الفائض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات ونفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة يميز بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتعارفة والمتقاربة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقال هو نور يضيء به طريق يبتدا به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله وبتوفيق الله عز وجل ومعنى انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المصنف الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل هاهنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراي والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفائض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها للادراك

وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات
كذلك بافاضة نوره تدرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك
يقذفه اي بصير ذا ضوء به بذلك النور طريق يتسلك به اليه بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب
المبادئ الموصلة الى العلم ومعنى امتا تها اصير ورتها بحيث يجد القلب اليها ويتمكن من ترتيبها
وسلوكها توصلا الى العلم وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدا والضمير في اليه عائد الى
حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبتدئ اي يظهر العلم للقلب اي الروح المسمى بالقوة
العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتاملة اي التفاته اليه والتوجه نحوه وبتوفيق الله تعرف
الهامه لا بتاثير النفس او تولدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان العلم انما هو بالهام الله تعالى
واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس
الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول
المخلوقات في كلام المصنف رحمه الله ‌ وقد يطلق العقل على قوة النفس بها تكتسب العلوم اشارة
الى معنى آخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول
شرائط الوصول الى العلم وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب والتهدي الى طريق التوصل الى المقاصد
ولما ظهر هذا فعناه قابلية النفس لهذا المعاني فان قيل من شان القوة التاثير والفعل دون
القابلية التاثر والانفعال فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادئ وتهيئة المعدات
والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول العلم انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان
قلت اذا كان القوة التي بها يكتسب النفس العلوم يتمل مراتبها الاربع فكيف يفسر بقابلية الاشراق التي هي مرتبة
من مراتبها اعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الاثار ويحصل غاية المدرك
يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق
وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان
هذه المراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادئ لحصول المراتب فيحمل تارة
مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اي التي بها يتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها
في المبادئ ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد اي يستدل من الاثار
واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على ان لها صانعا قديما
غنيا عما سواه بريا عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بجزئيات هذه

هذه النار ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكيفة بالعوارض المشخصة و
اللواحق الخارجية حقائقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احديهما مبدء
الادراك فهي باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها ويسمى عقلا نظريا والثانية مبدء الفعل وهي
باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع مكملة اياه تاثيرا اختياريا ويسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية تصرفاتها
في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكليات اربع مراتب وذلك ان النفس في مبدء الفطرة خالية من
العلوم مستعدة لها يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور
القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات
سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال الى المبادي كاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت
النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا
بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب
متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة
الحالية عن العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد
هو حصول اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان
العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والحكماء جعل
الهيولاني استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه
يوصل الى النظريات اي مرتبة التادي الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد فغاية ومرتبة رابعة
فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب
الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب
استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلاث الاول او كمال لها كالرابعة ويطلق على
النفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم يكن قبله ويطلق على نفس القوى ايضا ونعني بالقوة المعنى الذي
به يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية ومعناه بدرك البديهيات مرتبة على وجه
يوصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور
العقل بحيث يجاوز ادراك المحسوسات ‌ واعلم ان ذكر بداية درك الحواس يعني لما ذكر في تعريف العقل ان
لدرك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر بطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية
لان ادراكاتها امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيبتدا والضمير في اليه

عائدا الى جناب طريق تبتدا به من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية
درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الظاهرة وهي اللمس اعني
قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهي
قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في
زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثديين يدرك بها الروائح والسمع وهي قوة مرتبة
في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين
المجوفتين اللتين يتلاقيان في مقدم الدماغ فيفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء
ولا خفاء في ان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج
مثلا وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته
ومعنى معلومية حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس
الباطنة والمشهور انها ايضا خمسة الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ
ومبادي عصب الحس يجتمع فيها صورة جميع المحسوسات فتدركها والخيال وهي قوة مرتبة في آخر
التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته
والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لا في مؤخره على ما ذكره المص بها يدرك
المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم تتادى اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات
كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ لحفظ المعاني
الجزئية التي تدركها الوهم فهي خزانة للوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في
الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التراكيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة
عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كانسان له راسان وانسان عديم الراس وهذا معنى
اخذه المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على اي نظام يريد فان استعملتها
بواسطة القوة العقلية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها
او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكر من اسامي محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء
التشريح واستدلوا عليه بان الآفة في ذلك المحل يوجب الآفة في فعل تلك القوة ولفظ ثم في كلام المص
ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وانفعالاتها فانه يرتسم اولا صورة
المحسوس ثم تخزن ثم يرتسم منه المعاني ثم يحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل ولهذا قال ثم

ثم بعده الحافظة واشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم فاذا تم هذا اي ارتسام الصور
والمعاني واخذه المفكرة اياهما من الطرفين ينتزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اي صورا
ومعاني فكرية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا نحو قبول صورة
الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال
المنتقش بهما للمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التقريب ثم ان نهاية درك الحواس هو
بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث مما لا يليق
بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المص وغيره من الشارحين و
انه لا يحتاج الى هذه التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد في العربية
بل المراد ان العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدا في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس
الى ذلك الطريق بمعنى انه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات
والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان و
المجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك
طريق ادراكات الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها
يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهو نور للنفس به تهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك
المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يتجلى
العلم للقلب بفيض الملك العلام ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق
معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن لاختيارنا اثر في وجوده يسمى
العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل بمعنى انه علم باشياء يتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار ينقسم
الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس و
الثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم
المعرفة بالشر والخير من حيث انهما خير وشر وبالعكس اما الاول فلان الشرور مستلذات تابعة
وملائمات للشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن
الملائم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب
بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهياة لتطويع القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسبت العلم
بالشر والخير ومعرفتهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات

والشرع يستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بحصول الشرائط وارتفاع الموانع من
جانبها وهناك والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر الفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا بخل
من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة
بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود
اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم
ثم لما كان يعني ان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفس
متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن
اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفائضة عليه افضل واكمل ولطائف الخيرات اميل والى
الكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس
وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل
كان النور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاء واليه الاشارة بقوله
متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل
الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت
افاضة نوره عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم
بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة
للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك
الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى
الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مركب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم
ابتداء وتحصل لها المقاصد وبمعونتها يظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن
الله تعالى فهي تأمرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات فتدبرها بما فيه من
المصلحة فيحصل الكمالات   وقد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير البحث وتلخيص
محل النزاع ليتأتى النظر في ادلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل
بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في اول شوال ولا
نزاع للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان
الدليل اما عقلي صرفا او مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل

بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع
اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بحيث يستحق
الثواب والعقاب في الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسألة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم
للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك   قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف
على معرفة الله وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع
لزم الدور   وثانيهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية و
العقل لا يدرك الا المعاني الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها
يدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم
دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما
اكثر   فهو اي العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به امر الشارع لما ذكرنا
من تطرق الخطأ وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شيء واكتساب حكم البتة على ما هو رأي
الاسماعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم   فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح وذهب كثير
من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل و
البالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك
ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم
موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية   ولا كفر بناء المراهقة تبين عن الزوج
لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما
اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا هذا فان قيل اذا انيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه
وجودا وعدما ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغي ان تعذر المراهقة التي كفرت كالمسافر
سفرا علم انه لا مشقة فيه اصلا فانه يثبت الرخصة بحالها قلنا ذلك في الفروع واما في الاصول
لا سيما الايمان فيجب اذا وجد السبب الحقيقي او دليله لعظم خطره   وكذا في مثل الصبي
العاقل البالغ الشاهق في الجبل اذا لم يبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف
ايمانا ولا كفرا ولم يعتقده لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من
اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا
فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور ولا متعذر وليس في تقدير الزمان دلالة

عقلية او سمعية بل ذلك فى علم الله تعالى فان تحقق بعد بلوغه والا فلا وهذا مراد ابى حنيفة حيث قال
لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى فى الافاق والانفس واما فى الشرائع فيعذر الى قيام الحجة فان
قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغى ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله قلنا الجواب ان العصمة لا
تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا
الصبى والمجنون اذا قتلا فى دار الحرب   فصل ثم الاهلية يعنى بعد ما ثبت انه لا بد فى المحكوم عليه
من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب وهى صلاحيته
لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه والثانية اهلية الاداء وهى صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه
يعتد به شرعا والاول تنبنى على الذمة ولما وقع فى كلام البعض ان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه فى
الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته فى ذمته حاول المصنف
الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة فى اللغة العهد
فاذا خلق الله الانسان محل الامانة اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا للوجوب بالحقوق له وعليه
وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم
وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى
واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما
ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون
الى يوم القيمة فى ادنى مدة يموت الكل بالنفخة فى الصور ويحيى الكل بالنفخة الثانية فخاطبهم واستنطقهم
واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا فى صلب آدم ثم انسانا تلك الحالة ابتلاء ليؤمن بالغيب وحاصل كلام
المصنف من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه و
تكاليف يؤاخذ بها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهى وصف
يصير به الانسان اهلا لما له وما عليه واعترض عليه بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور
فيما سبق وان الادلة لا تدل الا على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه الصفة
بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبنى على هذا الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت
العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل فى حيوان غير الآدمى لم يثبت الوجوب له وعليه و
الحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة
الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت فى ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه

نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة الظرف يستقر فيه الوجوب دلالة
على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد
المروة ان يكون كذا وكذا فاما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة فى الشرع نفس ورقبة
لها عهد وذمة فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس
والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واحد   قال الله تعالى
واذ اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والتوحيد
المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه الآية تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة
للعنق من غير اعتبار استعارة فى العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء فى عنقه لا يراد وصفه به
صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى و
حملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على
هذه الاجرام العظام وكانت ذوات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف
بنيته ورخاوة قوته لا جرم فان الراعى لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف
بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه
الاجرام خلق فيها فهما وقال لها انى فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعنى ونارا لمن عصانى فقلن
نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة ولا نبغى ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك
فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمله ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف
وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واباؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل
الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى
هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما
عن التعدى ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل فى
هذه الآيات على ان للانسان وصفا به يصير اهلا لما عليه وليت شعرى اى دلالة فى العنق على ذلك
واى حاجة الى اعتبار الاستعارة فى كل مفرد من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات
على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شىء فلا بد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى
هذه التكلفات بل دلالة قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق
له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق

غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة بكل دابة   فان مر بها نحو السانح ما ولاك ميامنه
اي يمر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب يتطير بالبارح ويتفال بالسانح لانه لا يمكنك ان
ترميه حتى تنحرف فبهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر في قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد
فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير من عش الغيب ووكر القدر ولا يخفى ما في كلام الكشاف من التسامح حيث
جعل الطائر استعارة بسبب الخير والشر اي قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضي
له من خير او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقضي به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر الاول والقدر
هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في
الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة
في الاعيان بعد حصول الشرائط قال الله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم و
قريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فيكون
فهناك شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول   قبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال
عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من حيث التفرد بالحيوة
والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من جهة حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب
لا الوجوب بها حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمة مطلقة
بصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه
كل ما يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص
واجباته بما يمكن اداؤه عنه فلذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب عليه
وهو ظاهر من الكتاب   كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني
كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانه تشبه الاعواض
من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا
محضا لانه لم يجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة
تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا
بالالتزام   وان كان عاقلا اي الصبي لا يتحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان
كانت صلة الا انه تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا
لا يجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد

بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله وان كان من العاقلة قوله فالعبادات
لا تجب عليه اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني ولا مالي لكونه عمل القلب قلت
جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وقد ذهب فخر الاسلام الى ان الصبي
اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذا
لم يخل عن فائدته وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس
باهل له فلو اداه الايمان بالاقرار مع التصديق يقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد
الايمان بعد البلوغ فالصبا يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ لعذر النوم و
الاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال فالصبي لا ينافيه في نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة
الصبي وهو يابى بعدما عرض القاضي عليه تفرق بينهما وذهب شمس الائمة الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ و
ان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا اداه يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب
انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا
قوله واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر
المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من
عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا ترى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفته ولا يلزم من عدم معرفة
البعض خلاف مراد الله تعالى فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الاداء في حق من علم الله تعالى منه الايمان
واما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد يجري النيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداء زكوته فينبغي
ان يجب على الصبي ويؤدي عنه وليه اجيب بان فعل النائب في النيابة الاختيارية تنتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة
بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي قوله مؤنة محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لا يخالطه
شيء من معنى العبادة او العقوبة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف بهم اللسن
قوله والكاملة اي القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل اي المقرون بقوة البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء
ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي
الغير العاقل او احديهما كما في الصبي العاقل او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة قوله فما يثبت بالقدرة الناقصة
اقسام لانها اما حق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد
بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة في المتن قوله وهو
فيما هو حسن وفيه نفع محض يعني ان الايمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه
فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حيث ياثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء
ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس
الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمانه الميراث
عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى

كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة ضمنا لا من احكامه الاصلية
الموضوعة هو لها الظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشئ انما يعرف من حكمه الاصلي
الذي هو له لا بما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه ونفع
فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي
عليهما في هذه الصورة قوله الا ترى انهما اي حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة
الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد ضررا يمنع صحة ثبوت الايمان
لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان قوله واما الكفر فيعتبر من
الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله علما به لان الكفر جهل بالله
وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد
الصبي في حق احكام الاخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به الشرع ولا حكم به
عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى تبين منه امراته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم
لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان
وجوب القتل ليس لمجرد الارتداد بل للمحاربة وهو ليس من اهلها كالمراة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان في اختلاف
العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل قوله بلا عهدة اي لا تلزم الصبي والعبد بسبب
بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا باذن الولي فيندفع قصور رايه بانضمام
راي الولي فيلزم العهدة قوله ولا مباشرته لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر
محض وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك في ملك ايقاع الطلاق عند الحاجة
فلو اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده قوله الا القرض اي الاقراض اذ استقراض
مال الصبي يجوز للاب دون القاضي وانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من
هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطالب مليا ويقرضه مال
اليتيم ويكون البدل مامون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى
وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا قوله وما كان مترددا بينهما
اي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح والكل جعل احتمال
الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشئ باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزمه ان لا
يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام راي الولي قوله فانه اي الصبي اهل
لحكمه اي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع
الولي ماله ويملك العين اذا اشتراها له ويملك الاجرة اذا آجر عينا له قوله وتوسيع طريق حصول
المقصود حيث يثبت بمباشرة الولي وبمباشرة الصبي قوله وعندهما اي تصرف الصبي باذن الولي
فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى

كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعند فخر الاسلام ان راي الولي شرط الجواز
وعموم رايه كخصوصه فيجعل كان الولي باشر بنفسه يعني ان راي الولي شرط لجواز التصرف اما بنفسه او بالصبي
وانه فيما اذا تصرف الصبي عام حيث جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوز فيجعل
عموم رايه بان يعمل بيد الغير كخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه قوله واما وصيته فباطلة
جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الاخرة بعد
الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما ضرر زوال الملك في الحيوة فعلى هذا التقرير كان
ينبغي ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين الضرر والنفع
لا سيما اذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الاخرة مع ضرر ابطال الارث الذي هو نفع للورثة وعلى هذا لا يتم جواب
المص لان غايته بيان الضرر في الوصية ويلزم منه صحتها باذن الولي ولا وانتفى ذلك بل طريق الجواب ان الاثم انما
يتضمن نفعا يعتد به بل هي ضرر محض والنفع الذي تضمنه انما وقع باتفاق الحال وهو انه حالة الموت فلا يعتد به
بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امراته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء
ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المص على التقرير الثاني بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب
افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في
حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد شرع للبالغ لكمال
اهليته كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر قوله فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما
او احدهما او يوجب تغييرا في بعض احكامها وهي العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل
من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج
ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان
سماوية ان لم يكن للعبد فيها دخل اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية
اكثر تغييرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق
والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب
بان لا يظهر لها آثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ
عن الاعتدال بسبب خلط وآفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع
من غير ما يصلح سببا قوله لمنافاته اي لمنافاة الجنون القدرة التي بها يتمكن من اتيان العبادات على النهج الذي
اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب قوله لكنهم قالوا الجنون ممتد
او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير
الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا
زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث
ويملك والارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم

الحرج في القضا فيعدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب
من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضا فيكون الادا ثابتا تقديرا لتوهمه
في الوقت ورجائه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف
يسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد ليس يسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط وكلام
في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما ان الاصل في الجنون
الحدوث والطريان اذ السلامة عن الافات هي الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل
وهو الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة
لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري ووجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ
رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فان الحكم
الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لافة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا
اصليا لا يقبل الالحاق بالعدم والطاري فذا عرض على محل كامل للحوق افة فيلحق بالعدم قوله ثم الامتداد
في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب
الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى
لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء
ثم اشترط في الصلوة التكرار ليتاكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الوجوب اعني جنس الصلوة
فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت
مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب
القضاء عند محمد لعدم تكرر الصلوة حيث لم تصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادة على
اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترط في الصوم التكرار لانه من شرط
المصير الى التكرار ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا يدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف
الاصل ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا يماثل الفريضة
وان قلت فضلا عن ان يزيد عليها والامتداد في الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند ابي يوسف
في رواية هشام عنه بقيام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب قوله وذلك لا يكون بحجر الا
الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي او المولى وايمان المجنون
استقلالا انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس
ركنا له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه
لعدم صلوحه لذلك فبفعل غيره اولى قوله واذا اسلمت امرأته لو ذكر بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه
تبعا لكان انسب يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم
صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح ولا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة كما في الصغير الا ان هنا

هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد
لقدرة المجنون على الوطي قوله ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا
معه بدار الحرب وذلك لان الكفر بالله قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف
ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا ثم جن قبل
البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون قوله فانه اي المجنون
يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه
يحتمل النيابة بخلاف اقواله فانه لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا تصح اقاريره وعقوده وان اجازها
الولي قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث
اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تم حكاية عن زكريا عليه السلام وليا يرثني
واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك قوله وحكمه اي حكم العته حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في
اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الاخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل
حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام
شيء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه بدون اذن
الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشترى وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا
العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا قوله الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض
الاسلام على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم
تاخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط
عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التاخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره قوله
ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان
يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها
الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة لكمال
العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام
فلو اتلف مال الانسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء في النسيان بتقصير منه ولا
في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء
كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لان في الطبيعة ميلا من النزوع الى الاكل او لم يكن
كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليست هناك ما يذكر اخطارها بالبال واجراءها على اللسان
وسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم
المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام قوله وهو اي النوم لما كان عجزا عن الادراكات اي الاحساسات الظاهرة
اذ الحواس الباطنة لا يسكن في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية

كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالادا الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب
تاخير نفس الوجوب واسقاطها حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الادا حقيقة بالانتباه
اوخلفا بالقضا والعجز عن الادا انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم
ليس كذلك عادة واستدل على بقا نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فانه لو لم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضاها قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نايما عن
الصلوة قوله وابطل النوم عبارات النايم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشرى والاسلام والردة والطلاق
والعتاق لانعدام الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر
ولا انشا ولا يتصف بصدق ولا كذب قوله فاذا قرا في صلوته لا يصح هذا مختار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراة النايم
تنوب عن الفرض وفي النوادر ان تكلم النايم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النايم كالمستيقظ في حق الصلوة
وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النايم في الصلوة تبطل الوضو والصلوة جميعا اما الوضو فلنص
الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النايم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة تفسد الوضو
دون الصلوة حتى كان له ان يتوضا ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام
وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس ولما كان في القهقهة
من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النايم قوله ومنها
الاغما اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت
عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب السارية في اعضا الانسان فينتشر في كل عضو قوة يليق بها ويتم بها منافعها
وهي تنقسم الى مدركة ومحركة واما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك
الاعضا بتمديد الاعصاب وارخائها لينبسط الى الملايم او ينقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدا الحركة الى جلب المنافع
ويسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدا الحركة الى دفع المضار ويسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة
بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث يتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغما
نحو مرض وليس بزوال للعقل كالجنون ولا يعصم منه الانبيا عليهم السلام ثم الاغما فوق النوم في ايجاب تاخير
الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطبا من ضروريات الحيوان
استراحة للقوى والاغما ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغما اشد
لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطو الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة
لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلذا ينتبه بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغما في الصلوة لم يجز البنا عليها قليلا
كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضو بالنوم مضطجعا من غير عمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص
ورد في الحدث الغالب الوقوع قوله ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب
رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة و
القضا والولاية ونحو ذلك وهو حق الله ابتدا بمعنى انه ثبت جزا الكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله

الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده
متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتدا ثم صار حقا للعبد بقا بمعنى ان
الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزا وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى قوله
وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا وبعضه حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور
فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض شايعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان
يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزي الرق ابتدا لكن
لا نسلم امتناعه بقا فان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد
لنفسه في البعض الآخر شايعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال
الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون
الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قايل بذلك بل المحل متصف بهما شايعا كما اذا ملك زيد نصف العبد
شايعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين قوله وكذا الاعتاق اختلف القايلون
بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق
للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول
الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشي لازم له والعتق ليس بمتجزي اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق
اذ لو تجزي الاعتاق بان يقع من المحل على جز دون جز لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق
والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما تجزي الآخر وذهب ابو حنيفة الى ان الاعتاق يتجزي
وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة
وساير الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا سبيل لذلك مع تصرف المالك به فيتوقف
في الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف
للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزي فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك
بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك للمنعم له اذ الرق انما يثبت جزا الكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام
ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة
بل في زوال بعض الملك من غير نقل الى مالك آخر يكون ايجاد البعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كا
لمديون لا يسقط بالوثيقة من المسكة فان قيل فوان ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك
اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصالة لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصالة في ابتدا الرق جزا
على الكفر لكنه تبع بقا فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد ابتدا
واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شي يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والحاصل ان الشارع يقول في ابتدا
ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقا بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان
اثره فساد الملك الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية

وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا
لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا يحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فعتق البعض معاتب عنده
اي عند ابي حنيفة الا انه لا يرد الى الرق   والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا
لان المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد
انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة
انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه ادمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية
متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق ولو كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو
باذن المولى فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتسري بالذكر
ليعلم الحكم في غيره بالطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك

بمكاسبه

المتعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك   ولا يبطل اي الرق مالكية النكاح والحيوة والدم لان الرقيق ليس
بمملوك في هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان
المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة
والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة
للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد ماذونا ويقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا
فعند ابي حنيفة يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف يصح في حق القطع
دون رد المال لابي يوسف انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى
فلا يصح ولمحمد ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال المولى ولان
المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح
في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع فيه لا في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى

والمال في حالة البقاء

القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه المولى وقال المال مالي وان صدقه يقطع في الصور كلها   وينافي
يعني ان الرق مبني عن العجز والذل فينافي كمال الاهلية للكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية
اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلان
استفراش الحرائر والتسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه الحل نعمة
انم من باب الكرامة ولهذا زاد الشرع الى التسع وجاز له ما فوقها واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم
يشا غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا ثبت كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين
حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فيتعلق الدين بهما فيستوفى من الرقبة
والكسب بان يصرف الى الدين الكسب الموجود فيه فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع
ان امكن ولا يستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذي اقر به
المحجور والمهر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق و لا

ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم فيه في حق المولى
لا في حق نفسه واما المهر فلانه قيمة البضع لشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر
ثبوت المهر في حقه فلا يستوفى منه مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى   ويتنصف لا في تغليظ
العقوبة تغليظ الجناية على حق النعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة
الى الحر فيتنصف حده القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تعظيما لملك النكاح
في حق النساء فيتنصف ويكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا يتنصف فلا بد من التكامل احتياطا
وكذلك القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلثة
على السواء فجعل نصف الثلثة ثنتين اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل و
المعتبر عند الشافعي في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة
او حرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله
واحتج المصنف على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق
مشروع لتفويت الحل الذي صارت المرأة به محلا للنكاح لحل التصرف فعلى المحلية فحتى كان حل المرأة ازيد
كان محلية الطلاق في حقها اوسع ولا شك ان حل الامة انتقص من حل الحرة كما ان حل العبد انتقص من حل الحر
على التناصف فيفوت حل محلية الامة بنصف ما يفوت به حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق
عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان عدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى يتنقص بطلاق
واحد شيء من المملوكية المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثلث الكل فالمعتبر في عدد الطلاق رعاية جانب
المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية هنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية
والمالكية التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية لا يتحقق بدون المالكية وكلما زادت المملوكية زادت المالكية
فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية ثلثة عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب
ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان
مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتضييق
قد اعتبرت مرة حيث يتنصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلاق
ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثني عشر طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست
طلقات يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع
تطليقات وهذا اقل من الست التي هي نصف اثني عشر   ولما كان احد الملكين يريد انه يتفرع على منافاة
الرق لكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينقص من دية
الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة
المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان
الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات

انما يعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة جهة النفسية لانها اصل والمالية تتبع
ن وليس زوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسيه انما هو باعتبار
خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والملكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية
النكاح وثبوتها بالذكورة فالمراة قد انتقصت فيها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها
بالتنصيف واما العبد فقد ثبتت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر
ماله لا النقصان في مالكية العبد ولم ينتصف فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما
تمكن فيها نقصان لانها بثبوت ملك اليد فقط وهو متصف للعبد وملك اليد هو التصرف وهو تابع له
فلزم بواسطة نقصان ملك الرقبة نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع
في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد
نقل عن ابن مسعود رض انه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المشتري في العبد
هو احد شطري مالكية المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على ما به حظ المحل في مالكية
النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلنا مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود
وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح في المراة فان كلا منهما امر مستقل فكانا على
التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المص بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري النقصان
في شيء من احكام العبد اذ لم يتمكن في كمال الانتقاص ما اقل من النصف بل من الربع على ما ذكر فيجب ان يكون نقصا
في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة
للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم و
الطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي مالكة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصف عدد الزوجات
ليس باعتبار نقصان خطر النفس في المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل
باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصان لا يتعين قدره فقدر الشرع بالنصف اجماعا
بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف والحاصل
ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المرتب عليه لا في حكم لا يلائمه فالنقصان في المالكية يوجب النقصان
في الدية لا عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان
المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه
امر اخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو
من باب الازدواج كاملا في الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون
باعتبار الزوجة وللامة لا يملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية وانما انتقص [illegible]
في نقصان دية العبد لان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر
او زادت عليها ينتقص منها شيء اعتبره الشرع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد

العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منفية فكذلك شبهتها
وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر
باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان زادت عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي
ان يحمل كلام المص على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني من ان الواجب في نفسه ضمان النفس لكن في جانب المستحق
هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد ولا نفسية العبد معصومة مصونة عن الهدر ومعتبرة في
ايجاب الضمان في القصاص والكفارة حق الله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها تزول بزوالها كما في الموت دون
العكس كما في العتق وايضا المقصود بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف وايضا الضمان
يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا يوجب منافي ذلك
كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا تقضى ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه
وهو اهل للتصرف يعني ان الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة
ويثبت له اليد على اكسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات للعبد
في كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام
او الخاص ولا يقبل الاذن التاقيت لانه اسقاط وقال الشافعي ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة
من المولى كالوكيل ويده في الاكساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف
وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف
لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف والتحقيق ذلك ان التصرف تملك او تمليك
ومعنى التملك الصيرورة مالكا بملك الرقبة ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى
وحاصل الجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته
للوسيلة لا يوجب عدم اهلية المقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن للمقصود طريق الا تلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل
على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل تقبل رواياته في الاخبار
والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولذا يخاطب
بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن
في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه
بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج
اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد
فهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد
ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا في الذمة بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة ومثله في النكاح والطلاق ولا يثبت
بمقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم التصرف مسبب عنه واذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع
ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له الا ان نتيجة تصرفه لما لم يبق اهلا للملك بعد

ما اوقع الملك له اسخفه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالكا رقبته فالمولى لا يتلقى
الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى
ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في
مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين
والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المصنف من ان الماذون كالوكيل في انه
اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى ملكا كما يقع للموكل ابتداء. واما قوله وفي بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المصنف ان الماذون
كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل الماذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح
ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا يثبت الا فيما علم
به والاذن يعم وانما قال عامة مسائل الماذون لانه ليس كالوكيل في مسألة التوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش
فانه يصح من الماذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام ولذلك اي ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة
جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل الماذون يعني يكون للمولى
حجر الماذون بدون رضائه كما ان له عزل الوكيل بدون رضائه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة
اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه ومنها الرق فهو معصوم الدم يعني انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له
ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان موثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة
توجب مع الاثم الضمان اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين وبه فيساويه
في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا يخل بهما وقال الشافعي
القصاص مبني على المماثلة والمساواة ومبنى على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك على ما مر والرق
توجب نقصانا في الجهاد لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثني من الصوم والصلوة فلا يملك القتال
بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة
انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف
تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك
وينافي الولايات كلها بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة
كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه
تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير
ولاية بخلاف امان الماذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في
الغنيمة يعني انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملكه المستحق كما في سائر
اكتسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ نصا في حقه اولا ثم يتعدى الى الغير ولزم
سقوط حقهم لان الغنيمة لا يتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت
في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من باب الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه

امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما زال
ضرر المولى واصيب الغنيمة يثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله حتى
يكون الامان اسقاطا لما حقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده
فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كانت خطاء واما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى بان يلزم له
عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب المولى وعوضا في جانب المتلف عليه اعني المجني عليه اذا كانت الجناية غير
القتل وللورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو
ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من اللذات والمنافع
الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجناية
الخطاء لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء
فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد يصير اختيار الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب
على المولى لان الاصل في الجناية ان يصرف الجاني اليها كما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطاء من الحر لتعذر الصرف فصار
اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل ومنها الحيض والنفاس
جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل
وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس و
الصوم على خلاف القياس لتاديه مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوات حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها
حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب ادائه
ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون والاغماء مستندا الى اوله
اي كما لو كان الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض من اصله لانه يحصل بضعف
القوى ويتزايد في الالام وما لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق
بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على ثلث ماله نظرا له وليعلم ان الكلام انما يتعلق بقوله جوزها الا
ان الاول تعليل للتجويز الوصية والثاني لتقييده بالقليل وهذا ما قال فخر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر
الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا اي استثناء
من الموصي لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اي تهمة ايثار الاجنبي على
الاقارب باعتبار ضغينة له اصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل بان يبيع يعني لو باع من احد الورثة
عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث اثر الوارث بعين من اعيان ماله بمقابلة لا معنى لاسترداد
العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم
الاخلال بثلث المال واما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلثين ولا يجوز
للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان
يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية

لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان ضمهم
تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان يأخذ التركة
ويعطي الباقين القيمة واما انا نقض المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون من جهة ان المريض ممنوع من ايثار البعض
بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم يتعلق بعين المال فيما بينهم   ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية فقيل هو
صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة او زوال الحيوة
ومعنى الخلق في الآية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط
الا في حق الاثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء
العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام
المال او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما ينقضي به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة
والاخروية حكمه البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة
الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذا جملة ما فصله في الكتاب   وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة
قد ضعفت بالموت فوق ما تضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة ويستحيل
مطالبة الميت فلهذا انضم الى الذمة مال او كفيل يقوي الذمة لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب
وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل ومتهيئة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت
عند ابي حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق
ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا يظهر اذا ظهر له مال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت
اما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي عن
ان النبي عم اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع
عن الصلوة عليه فقال علي وابو قتادة رضي الله عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة
ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا
دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها
واذا ظهر مال فالذمة يتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما صح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق
وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر
في حق من عليه دون من له   حتى يترتب منها اي من التركة حقوق الميت كون تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ
وصاياه من ثلث الباقي وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمساجد والمشترى قبل
القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق احق بالعين   لحاجته اي حاجة المولى الى الثواب
الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى
ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا مستقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوة
بحرية اولاده اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فيبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما يبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى

واما المملوكية فتابعة يعني ان مملوكية الميت وان لم تكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا
لبقاء مالكيته بناء ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم
وههنا بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت
لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت
يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها
ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في آخر جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق
الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة
حرية الاولاد وسلامة الاكتساب عند تسليم المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا
وان لم يكن المحل قابلا للملك في المغصوب لما ثبت شرط الملك البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت
الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا   ويثبت الارث ايضا ولانه يبقى ما ينقضي به حاجة الميت
يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله ففوض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه
نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه باموالة بمنزلة انتفاعه بنفسه بها   والخلافة اذا ثبت سببها وهو
مرض الموت فانه يفضي الى الموت الذي هو السبب حقيقة يصير الميت له المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات
التي تبطل تلك الخلافة فكذلك اذا ثبت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبده انت حر
بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء
اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر بالخلافة الثابتة سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان
التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد
السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التاجيل وبهذا تبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر
الوجود كدخول الدار ومن الامور الكائنة بيقين كمجيء الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب في
الحال ففي الصورتين اعني الوصية والتعليق بالموت يثبت الخلافة الا ان الحق وان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر
الاصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو
ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا
الا انه تمليك وصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال   دون سقوط التقوم اي المدبر لا يصير كام الولد في
سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الامة والمتعة تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل
بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها
حتى لا يضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين نصيبه منها   ولهذا لا يصلح لحاجته اي حاجة الميت فان
القصاص في الجناية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور
ودركا للثار لا انتقالا من الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره
فينبغي ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب له فيثبت ابتداء للورثة

القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتدا عند تصرف الوكيل بالشرى خلافة عن الوكيل فالسبب
انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث فيصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت
المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس
ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير قبل ان يجب
حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية يعني لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل
ثم حضر الغائب يجب ان يعيد البينة ولا يقضي لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتدا وكل منهما
في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند
ابي يوسف ومحمد القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف الاصل لحاجة
الميت والجواب ان ثبوت القصاص حق للورثة ابتدا انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب
مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا اذا ارتفعت الضرورة
وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت للورثة
خلافة لا اصالة وأما العوارض المكتسبة أي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر
او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر و
الجهل واما ان تكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاول اي التي يكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما
من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو
المراد بعدم الشعور فسامه فيما تعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية
وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله
ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة اي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة
وقيام الدليل فان قلت الكافر الكابر قد يعرف الحق وانما ينكره جحودا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة
والتامل في الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما
يعرفون ابناءهم الآية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول ونحوها اي مثل المذكور
كهبة الخمر والوصية بها والتصديق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير يحد قاذفه اي قاذف المسلم
الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا
على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله يحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع احد
الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع في نفسخ واذا لم يكن هذه
الفروع الثلاثة متعلقة بثبوت الاحصان كان في تاخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل
على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع في ذلك لتغييره اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا
الكلام جوابا عما قال الشافعي ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف

فكيف المكابرة والعناد ولكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يجد به شاهدهم لكن لا يثبت
ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال
واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك
والكلام في الربوا قد نهوا عنه من سهو القلم والصواب واخذهم الربوا فان ديانة الكافر يعني ما يكون مختصا به
مخالفا للاسلام لا تكون صحيحة بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق بل المراد ان معتقدهم
اي ما كان شائعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم او لم يرد وسواء كان حقا او باطلا دافع كنكاح
المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شائع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة
لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقد واحله وليس المراد بمعتقدهم
ما يعتقده بعضهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة
الدافعة هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته
لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت
سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع ما وكذلك من ليس في نكاحهما
اشارة الى الجواب عنه القياس على مجوسي خلف بنتين احديهما زوجته وتقريره ان من ليست في نكاح المتناكحين يعني البنت
التي ليست بزوجته وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه
فيكون تعدية بخلاف نفس الزوج بالنفقة فانه بالتزام فان قيل ينبغي ان يؤاخذ النسبة الغير المنكوحة بديانتها وحقها
لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها لاجل زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوجة في النفقة اجيب بانه بمنزلة نزاع الزوج لانه التزام
هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة وعنادها يعني ان المال في نفسه الى قلوا ان اكثر وللحاجة دائمة
لا مكان الرجوع الى القيامة وكجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرئيا في الجنة بالابصار
وكونه خالقا للشرور والقبائح وبجواز الشفاعة لحط الجناية وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار
وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب
الهوى متاول للقرآن اي يصرفه عن ظاهر الدلالة على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لان يتبعه وراء ظهره مثل الكافر وفي
عبارة فخر الاسلام انه متاول بالقرآن اي متمسك به صارفا اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما الزمناه مناظرته والزامه لانه
مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد عليه السلام وكجهل الباغي وهو الخارج عن طاعة الامام
بتاويل فاسد وشبهة طارية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسدة و
لا يؤخذ بضمان ما اتلف من مال او نفس لكن يستردمنه ما كان في يده لانه لا يملك والمراد انه ينفي لوجوب اداء الضمان فيما
يجب بينهم لكن لا يلزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف
الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط ضوئه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ
بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض

وذلك بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما يجب بطريق الدفع ولم نحرم الميراث
بقتله اي بقتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة
عليه لا اذا كان مامورا به كقتل الباغي والقتل رجما او قصاصا ولكنا لا نحرم الباغي الميراث بقتله مورثه العادل لان قتله حق
في زعم الباغي بناء على تاويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولايتنا منقطعة عنه لمكان المنعة وكان تكلم اهل الحق
في حق الاحكام لا في حق الاثام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى التاويل الفاسد يجعله بمنزلة
الاجتهاد الصحيح في حق الدنيوية كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الان على الحق والا فيحرم اتفاقا
ولما كان الدار واحدة يعني ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف
يبتني على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه نحن لا نملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة يرد عليهم
اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا نضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة توجب
شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه
بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان
كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم
فان قيل لا تناقض في الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا الملك لم يجب رده بعينه والملك بالضمان انما يثبت
استنادا لا ابتداء   وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو
الغاية او لا وهو دونه وذلك اما ان يكون في اصول المذاهب كما مر او في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر
الواحد فيصلح عذرا او الكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان
مخالفة المتواتر يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك فمخالفته انما لا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي
الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فالمخالف كافر لا محالة فلا بد فيهما من تقييد
الكتاب بان لا يكون قطعية الدلالة وتقييد السنة بان يكون مشهورة او يكون متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة
الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله عليه الصلوة والسلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر
اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر بقلبه للتسمية وان تركها عمدا لقوله عم تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز
القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام
الكتاب خطاء في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تع وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن
اكل ما لم يذكر اسم الله تع عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تع وانه
لفسق فان الفسق هو اهل لغير الله به وقوله تع فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة
التي هي الشهادة المحضة في رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة من شهادة الواحد مع
اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اعني قوله عليه الصلوة والسلام البينة على المدعي واليمين على من انكر
ما ذهب اليه الشافعي في احد قوليه في مسألة القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله وادعى الولي قتله على واحد من جماعة

جماعة من انه ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او ظهر لوث اي علامة يغلب على الظن صدق دعواه يستحلف الولي
خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطاء واما في صورة العمد ففي القول الجديد يقضى بالدية على القاتل
وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد تمسكا بقوله عم للاولياء مقتول وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم
اي دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فظهر ان كلام المص في تقرير القولين ليس على ما ينبغي وانه لا جهة لتخصيص القصاص ومن
الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله رض عنهما انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد
رسول الله عم وبان المالية بيقين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الاثار الدالة على منع بيع ام الولد قد اشتهرت وتلقاها
القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه   كمن صلى الظهر اورد مسئلتين اولهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح
والثانية تتميم وتكميل للاولى لا مثال للجهل فان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا   ولم يقض الظهر
بناء على ظنه عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم
بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع   واذا عفى احد الوليين واقتص الاخر بجهله بالعفو او بان عفو
احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد ولما ذهب اليه بعض اهل المدينة
من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للاخر القتل الا ان الظاهر ان
هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم لوجوب القصاص وما ثبت
فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم انفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل اشتباه ويصير شبهة في درء الحد   اذ هذه
الكفارة يعني كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم
فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث اعني قوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تاويله فلا كفارة عليه اتفاقا
وعند ابي يوسف رح يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك
بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفته الاجماع
ومن زنى بجارية امرأته او والده يظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاتصال وحل
الزوجة يوجب حل مملوكتها وان ملك الاصل ملك الجزء وحلال له فهذا شبهة اشتباه اعني الشبهة في الفعل وهي
ان يظن ما ليس بدليل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل تمحض
زنا بخلاف شبهة المحل ويسمى شبهة وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطي
جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عم انت ومالك
لابيك واما جارية الاخ والاخت فليست محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد   واما جهل
يصلح عذرا كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا
له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث في دار الحرب لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بالشهرة
في محله   فانزل الله تع وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين نزول التوجه الى
الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا   وقصة تحريم الخمر وهي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا
بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا

وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر
واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت   والبكر اه كجهل البكر بالنكاح فيما
اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب والجد من غير الكفو وبغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون
لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب والجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو
زوجها غير الاب والجد من غير كفو وبغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن المحيط
انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا اورد في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا
لان طلب العلم واجب عليها اي على البكر وتقرير القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام
وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان باشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل
البلوغ لم يكلف بالشرائع لا سيما المسائل الخفية   حتى يشترط القضاء تمه اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا هنا اي لا في فسخ المعتقة
لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد
الفسخ قبل القضاء يرثه الاخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا
يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المراة تبطل حقا مشتركا بالدفع زيادة عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها الاستيفاء
حق مشترك فلذا جعلنا الدفع في حق المراة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاء ضمنا
ومنها اي من العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل
معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر
الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفعل عن الطبيعة فيتصرف
ويحيله الى مشابهة المتغذي فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل
الطبيعة عنه ويعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث
وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف لاستمراء
الطعام والتقوي على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما نقيع الذبيب
وهو الماء الذي القي فيه الذبيب ليخرج اليه حلاوته فانه لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى
طبخة يحل شربه القليل منه في ظاهر الرواية   حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا لما روي عن ابي حنيفة ان الرجل اذا
كان عالما بفعل الشيء فاكله يصح طلاقه وعتاقه   هذا خطاب متعلق بحال السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد
للخطاب بمعنى لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب النهي وتحقيق ذلك ان الحال
في مثل صل وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي بل للمامور والمنهي بمعنى اطلب منك صلوة مقرونة
بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا نفس الطلب فقوله تعالى
غير محلي الصيد ليس حالا عن قوله اوفوا ليكون قيدا للايفاء لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين
للصيد او متعرضين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين
اي مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم او المثلث

المثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع
التكاليف من الصوم والصلوة وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع
والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا وذلك لانه يخاطب
الخطاب بناء على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا يفوت الا القدرة ثم الخطاب بسبب هو معصية
فيجعل في حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم
فانه يصلح عذرا دافعا للحرج   واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة
الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي
حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده   لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر
فيقام مقام الرجوع لان حقوق الله تع على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف واسباب
الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع
فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن الى ان يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار
فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على اقراره في الصحو قلت
السكر قد يكون من غير الشرب المحرم او المثلث والسكر عنهما قد يكون بالشرب مكرها او اضطرارا فلا يتوقف الحد على اقامة
البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم والمثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو   وزاد ابو حنيفة رضه يعني اعتبر في حق
وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي
النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر ايض عنده اختلاط الكلام حتى لا يرتد
بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد   ومنها الهزل فسره فخر الاسلام بالعبث وهو ان يراد بالشيء ما لم
يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشتمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع الشرع التصرفات
الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها
لمعانيها المجازية وهذا معنى ما قيل ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او
مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها ولكن اوضح المقصود تفسير الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي باللفظ ودخل في
ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام يترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع   ولا يشترط
كونه يعني لا يجب ان يجري المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف شرط
خيار الشرط فانه لدفع الضرر ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد   ولا اختيار المباشرة
والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضائه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو
القصد الى الشيء وارادته والرضاء هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن هاهنا قالوا ان
المعاصي والقبائح بارادة الله تع لا برضائه لان الله لا يرضى لعباده الكفر   وهي التصرفات اما انشاءات او اخبارات او اعتقادات
لان التصرف اذا كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فالاخبارات والا فالاعتقادات و
الانشاء اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقدير

الثلث اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على البناء عليها او على ان لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على
شيء من ذلك وح اما ان يدعي احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والاخر عدم حضور
شيء والكلام في الاقسام بعضها مسطور في الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه لعدم الرضى بالحكم لو قال
لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضى كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان
لم يوجد الرضى فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان
لكل واحد ولاية النقض لكن الصحة يتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا يبطل
خيار الاخر وقدر ابو حنيفة مدة الاختيار بثلاثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد في تقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز
الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلث دون الثلثة اعتبارا بالليالي عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي
اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما
لا يصح العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق على ان لم يحضرهما شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان
يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول
بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد
متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعي
عدم المغير فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة فعلى اصل ابي
حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة
بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين وهذا ما قد من صورتي ما اتفقا فيهما على ان لم يحضرهما شيء فانه عند ابي حنيفة
بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف
في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم الحضور اما على تقدير اعتباره بما ادعاه المتعاقدين على ما يشعر به كلام
فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما
اما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض الاخر او ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الاخر
فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناءهما واما ذهولهما واما بناء
احدهما مع اعراض الاخر او ذهوله واما اعراضه مع بناء الاخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الاخر او اعراضه يصير تسعة
وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعي احد الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف
اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية ولا خفاء في ان تمسك ابي حنيفة بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما
بان العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما
اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كل منهما باعراض احدهما وبناء الاخر فلا قائل بالصحة واللزوم ومنها
والفرق له بين البناء هنا وثمة يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة يعتبر المواضعة
السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد
العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء هنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمه اي في صورة المواضعة في نفس

في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما يعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها وينافيها وههنا قد وجد ذلك لانها لو
اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما
ليس بداخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح
الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا
فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهمال الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين
اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد يثبت الثاني ترجيحا للاصل
فينتفي الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما قصدا بذكر الالف الاخر السمعة من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد
فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا بمائة
دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا
او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فقد مر ان الاصل من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من
البدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن
والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع لا يصح بدون تسمية
البدل فاذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار
وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين
واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاءات فلما
ان يحتمل النقض او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول ههنا وما
لا يحتمله اي النقض بمعنى انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلاثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط او
ذكر او لا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا وكله صحيح واستدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول
اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلاثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها
دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكمه من غير
عدم التراخي والرد في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع فاعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد
بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والاستناد الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار
ويفقد المبدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفق المتعاقدان على الاعراض
عن المواضعة فاللازم هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف اما عندهما
فظ كما في البيع واما عند ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي
البيع بالعكس ووجهه ان المبدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني
البيع ولهذا يفسد بفساده اي جهالته وبدون ذكره فترجح البيع بالثمن يعني انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف
البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل
وعلى البناء يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكر في العقد مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا

على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزويج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت
بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد
مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية
المهر وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند ابي حنيفة رح في رواية محمد رح هو مهر المثل لان
الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي
رواية ابي يوسف رح هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة
فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل ومنه
اي مما لا يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل او طلقها
على الفين مع المواضعة على ان المال الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذلك العتق على
مال والصلح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او الاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق
ويجب المال اما عندهما فلترجيح العقد على المواضعة واما عنده فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار يبطل عندهما
لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم
على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلاثة ايام بطل
الطلاق وان اجازت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق
ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسألة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله
فكذا في مسألتنا على كلا المذهبين واما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قلت
الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه يؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية
وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والمشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي
كونه مقصودا بالنظر الى العاقد لانه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال بالنكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت
تبعيته في النكاح ابلغ حتى في الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل يبقى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة
بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند ابي حنيفة رح يتوقف الطلاق على مشيئة المرأة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد
بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة بان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في المال بل يتوقف على اختيارها
واما تسليم الشفعة طلب الشفعة نوعان اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما علمها حتى يبطل بالتاخير او طلب
تقرير بان ينتهض بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الآن او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ
والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم وتكون الشفعة
باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على
الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطله التسليم وكذا الابراء اي ابراء الغريم والكفيل يبطل
بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت
اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا

بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار
يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل يلغي ذلك ويدل على عدمه
فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه
حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا
وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق فيكون
اي الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل
قوله تعالى حكاية انا كنا نخوض ونلعب الآية وفي هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضاء
بالحكم ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد ومنها اي من العوارض المكتسبة
السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى هذا تفسيره في الاسلام يكون
الفاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وفسره القوم بالخفة الباعثة
على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فان السفه في اللغة هي الخفة والحركة ومنه
زمام سفيه وتخصيصا له بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي يبتني عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك لان
التبذير باصله مشروع التبذير تفريق المال على وجه الاسراف والاسراف مجاوزة الحد والمراد باصل التبذير نفس تفريق المال
واجمعوا على منع ماله يعني اذا بلغ الصبي سفيها منع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا
المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم
كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اليهم بايناس رشد وصلاح منهم
على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال الله تعالى فان آنستم منهم رشدا اي عرفتم ورايتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال
فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة رح السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا فاقيم
مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقيد دفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه
الرشد او لم يؤنس وهما تمسكا بظاهر الآية وقالا لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها
اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد رح تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة
والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا
جاز عفو الله تعالى في الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا
شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر له فيحجر الثاني القياس على منع المال فانه انما منع المال ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلابد
من منع نفاذ التصرفات والا لبطل ملكه بالاتلاف بالتصرفات ولم يكن للولي في الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صح عبارات
العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعا له بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر
دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه
من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا على احكامها الكسب فانه وان كان حذاقة واحتيالا في الوصول
الى المقصود لكنه سفه من جهة انه من لا يملك فلسا فاعتق جارية بالف دينار وقوله دخل سوق النخاسين لقطعة في زنا

والمكايدة المفاساة والتلبيس التخليط واختفاء الامر على الغير والنطرق ان يمشي امام الرجل ويتم طرق واطرق اوذلا
عادة الكبار والنمرقة وسادة صغيرة والعشوب شعرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله
عرف فنونه ايهام ان فنونه الحيل والنذر وبابه العلوم التي من جملتها الفقه الذي به يعرف هذا الحكم وكذا في قوله بفنون
غشونه يحتمل عود الضمير الى البايع والمشتري ولما كان ههنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه
بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابي يوسف كما في استحداث الطاحونة للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم
من الفيلق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر
لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة لا يجوز حجر السفيه
لانه حر مخاطب والخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به مكابرة وترك الواجب
ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات
التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع واما
ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم توليه بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له لكن تصرف في حقوق الله تع
مجانة وسفها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له لدينه جائز لا واجبا كالعفو عن القصاص فلا يدل
على وجوب الحجر فان قيل ترك الحجر ضرر بالمسلمين من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص
حيوة اجيب بان في حجر السفيه ايضا ضررا وهو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف المنع عن المال فانه بالنص وعن الثاني
انا لا نم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلا نم ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه
بعض المشايخ فانه سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع مجانة والحكم وهو منع المال الصالح للعقوبة وجاز تفويضه
الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة وتعزيرا وتاديبا ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان
الحجر نظر لا عقوبة فلا نم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق السفيه بالفقراء بخلاف الحجر
فانه ابطال نعمة اصلية هي العبارة والاهلية اذ بها يمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت
نعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجهين الاخيرين ميل الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف
ومحمد ثم اذا كان الحجر يعني حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له والابقاء بحاله في الاستيلاد يجعل كالمريض
حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملك ابنه بالشراء والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن او القيمة في
مال المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزم ذلك فان قيل في هذه الصورة يجب ان يكون سعاية العبد المحجور
نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم الشيء وكانت سعاية الغلام في
للبايع وهذا الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته
كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى الديون او يمتنع المديون
عن الصرف فالاول اي الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبا و
الجنون والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابي يوسف يتوقف على ان يحجر القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء
الملك والضرر باهدار عباراته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني اي حجر المديون خوفا من التلجية يتوقف على

على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون
لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا لما روي ان معاذا ركبته
الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق
عليه وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه كرها
ولما كان هذا الحجر في امر خاص قال فهذا ضرب حجر التلجية هي المواضعة المذكورة في اصل التصرف او في قدر
البدل او في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا تكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فبهذا الاعتبار يناقض
قال في المغرب التلجية ان يلجئك الى ان تاتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجئ اليك دارا اجعلك ظهرا
لا تمكن بجاهك من صيانتك الجاء يعني التجاء فلان الى فلان والجاء ظهره الى كذا وقيل معناه انا ملجأ مضطر الى ما باشرته
من البيع منك ولست بقاصد حقيقة على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما
فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد ومنها السفر وهو ضرب مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد قلنا المراد
خروج عن عمرانات الوطن على قصد مسيرة بمدة ثلاثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام واختلفوا
في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل في السفر في الصلوة فعند الشافعي هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره
في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روي عن عائشة رض
وقال مقاتل كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما عرج به الى السماء امر بالصلوة
الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي الثاني ان حد النافلة وهو ما
يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا او ما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول
ان الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام وح لا نم انه لا يلزم تاركهما الثالث ان النبي عليه الصلوة والسلام
سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط
لا غير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وفي صوم رمضان وههنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة
في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة ولما كان السفر اختياريا يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان
نوى صوم رمضان وشرع فيه ثم لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يحل له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر في المريض مما
لا مدفع فيما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه
يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قيل يوهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه
حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام قيل له معناه حكم للمسافر وافقه في حكمه وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر اما
ان يكون قائما في اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار
وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرأ في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه
فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان
كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر في المرض تسقط الكفارة وفي السفر
لا تسقط لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب مبيح في الجملة

فان قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان متاخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم
واجب من غير اقتران شبهة   على ان المعصية منفصلة لما استدل على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين
احدهما ان الرخصة نعمة فلا ينال بالمعصية ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال
العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر
غير باغ خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فبقي في غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك
في سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية هو التمرد والبغي والاباق مثلا
لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن النفس من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغي او الآبق المقيم وقد يكون السفر مندوبا
فيتبع المعصية كما اذا اخرج غازيا فاستقبله العير فقطع عليهم الطريق والنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته
كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببية الحكم مع ان السبب وسيلة اليه اولى وايضا صفة القربة
في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر اشد من
منافاته بصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن
السبب اولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب وهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار
بل بالاكل فلا بد في الآية من تقدير فعل اي فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد
فيجب ان يفسر البغي والعدوان في الاكل الذي سيقت الآية لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتاكيد
او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على
مضطر آخر ولا متجاوز سد الجوعة   ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وفي ذلك ان تمام
قصد الفعل بقصد محله وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه
عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز المواخذة بالخطاء لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء
فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المواخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد
وبهذا الاعتبار جعل الخطاء من العوارض المكتسبة   ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل
دون المحل كالدية في القتل الخطاء فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة
في ثلاث سنين تخفيفا على الخاطي وقد صرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتحد باتحاد
المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة فخر الاسلام ههنا ان الخطاء لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل
فيما هو صلة لا يقابل مالا   اذ لا ينفك اي الخطاء عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح
وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة يصلح سببا للجزاء القاصر   ويقع طلاقه اي طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول
انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعي لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطئ كالنائم وجوابه
مذكور في الكتاب وفي قوله لا قيام اليقظة وللخصم جواب عما يقم لو كان البلوغ عن عقل قائما مقام القصد في الطلاق
لوجب ان يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضاء في التصرفات المفتقرة الى الرضاء
كالبيع والاجارة لان الرضاء امر باطني كالقصد فيحصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا

يعر

يعسر الوقوف عليه وعدم القصد واهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضاء وعدمه لان الرضاء نهاية
الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضاء في غيره
مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة
تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء يقظة النائم امر ظاهر وان الذي يحتاج الى ابانته
في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العلم من قصد وهو الامر الباطني الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر
باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده
وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضاء في المكره   كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد
الرضاء لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتنى على القصد دون الرضاء فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على
لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه خطاء فهو كبيع المكره ينعقد نظرا
الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضاء
واما الذي من غيره اي القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من غير المكلف وهو الاكراه وهو حمل
الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدوما للرضاء لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه
باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة
الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح
والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في
معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس او العضو وهو سواء كان ملجئا او غير ملجئ لا
ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام
وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يوجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم
مرة اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق ويوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل
من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجر
وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكنه لو صبر حتى قتل يوجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه
يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو ترك يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام [illegible]
ان فعل المكره حرام كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ورخصة كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير
ولعل فخر الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض
بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه   ولا الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل الفاعل على ان يختار ما
اهون عند العامل اي اوفق له ويحتمل ان يريد ما هو الايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره
واصل الشافعي اي القاعدة التي قررها الشافعي في باب الاكراه وهو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير
حق او لا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي
فانه ليس بحق لقوله عليه الصلوة والسلام اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون مدارا شرعا او لا فان كان عذرا

بان يحمل الفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او عمل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة العمل
باختيار والاكراه يفسد القصد والاختيار وايضا ينبغي الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق للضرر به وهو غير جائز لانه معصوم
محترم الحقوق والعصمة يقتضي ان يدفع عنه الضرر به وبه رضاه لئلا يفوت حقوق يريد وبه اختيار ثم اذا قطع الحكم
عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل اليه الكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يكن بطل الفعل
كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عند الشرع بان لا يحل الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا
يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على الفاعل والحد على الزاني مكرهين وطلاق المولي بالضم اسم فاعل من
الايلاء يعني لو اكره المولي على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضي مدة الايلاء
كامرأة العنين بعد الحول فاذا امتنع من ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه بطل فلا يقع الطلاق
والاكراه بالقتل والحبس عند ابي الشافعي سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة يقتضي دفع الضرر قال الامام محي
السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة ينال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف بها فيه خلل
فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك واصل ليعني
ان الاصل المقرر عند ابي حنيفة واصحابه ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان
يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان
نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقارير وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا
على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبدل محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كالاكراه المحرم على قتل الصيد
وان لم يلزم ينسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال والنفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل دون
الحبس او الضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حيوته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه
بنفسه اختيار من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المط بنفسه فاذا حمل عليه غيره
للتلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقتصرا على الفاعل فالاقوال كلها لا
يحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يتم من ان
كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة
البرغرية انه لا تظن ان التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر الى المنعم من الكلام والى الحكم فيه كان وسعه
تحصيل ذلك الحكم بنفسه بجعل الغير آلة وحتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته
واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير
واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة فلان ينعقد بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعني ان الاكراه
دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضا بهما جميعا
ففي كل من الهزل وخيار الشرط فقد انتفى الاختيار والرضا في جانب الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف
الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرائط
كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر ولا يعترض المخ بان ههنا امور اربعة في اختيار

اختيار السبب والحكم والرضا بهما في الهزل يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضا بهما في كل من الهزل
والاكراه يوجد اثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول
والنفاذ والخصم لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية مرجوحية فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن
الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الامرين اللذين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم
هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا
يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ
ولا يحتمل تخلف الحكم واذا اتصل الاكراه بقبول المال بان اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من
زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخولة يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا
يلزمها المال لانه يتوقف على الرضا ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة على مال فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها
المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال اي ان يتحد محلهما بان تكره المرأة لانه لو اكره على تطليق
امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع ولا يلزمه المال لانها التزمت المال طائعة بانا ما سلم لها من البينونة ولما
لو اتصل الهزل بقبول المال فلا يصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال والرضا به فان التزمته
وقع الطلاق ولزم المال من غير توقف على الرضا وجه قول ابي حنيفة انه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيتبع
التزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بها
لسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال
في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم
دون السبب فيصح ايجاب المال ولوجود الرضا في السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع
كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لانتفاء في وقوع الطلاق
ويلزم بلزومه وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن
في البيع فلا بد له من صحة الايجاب كثبوت الثمن والداخل على السبب يمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم
لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم
التابع لان حكم التابع يوخذ من حكم المتبوع ابدا وان كانت الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا ينعقد فاسدة
اما الانعقاد فلصدورها عن اهلها في محلها واما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه
صريحا او دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على
الرضا لان الرضا منتف في النوعين ليمتنع النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب او الحبس مفوض الى راي الحكم وكذا في مثل
التصرفات التي ينفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها فانها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق
والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق فاذا وجد المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضا وهو دليل على
الكذب في عدم الجزم به لم يثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم
من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما يبقى المدلول لولا الدليل فغايته ما في الباب انه لا يبقى رجحان بجانب الصدق

او الكذب فلا يثبت لحقوق بالشك والافعال منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول
يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب فانه لا يرجع الى الحامل شيء من احكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما
اكل وشرب كما اذا اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به لكن من حيث انه
اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا الزنا لو
اكرهه عليه كان العقر على الزاني لكن لو اتلف الجارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل اي المكره والثاني وهو
ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمين لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية او لا اما القسم الاول فيقتصر
على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل
محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه
لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريد الحامل ويرضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره
كان طائعا بالضرورة لا مكرها واورد فخر الاسلام لذلك مثالين لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات
الفعل وقد يستلزم فالاول اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه
على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما
اكره عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب في
الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصر
على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه والاشارة
اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل
الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد لم يجاوز الفاعل في حق ما وجب من الجزاء والثاني
وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع الشيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل
اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا
في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى
ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقرر ان الفعل في المثالين المذكورين ليس
مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام للعقد
لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكره فخر الاسلام من انه لو جعل آلة
لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الاكراه وتحقيق ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه
يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والظرف ولما
امتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل والاعتاق ونحوه كان يحتمل ذلك يعني ان من
التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الآخر كما اذا اكره الغير على اعتاق
عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن
حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاول فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد

موسرا كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه
الضمان كما في الرجوع من الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في غير هذا المحل انسب وان لم يلزم منه هذا هو القسم
الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا نقلا
من الفاعل على ما ذهب اليه بعض المشايخ فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء
فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر
القصاص على الفاعل لانه قتل لاحياء نفسه عمدا وعند ابي يوسف رح لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله ثلاث
سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم في حق الآخر وعند ابي حنيفة رح
ومحمد رح القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى ابقاء الحيوة بقضية الطبع بمنزلة
آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يجني على
دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير فلو فرضناه آلة
يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية حينئذ يكون على دين الحامل وهو لم يامر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم
نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل واما الحامل فلقصده قتل النفس المحرمة واما الفاعل فلاطاعة المخلوق في معصية
الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما في وسعه وفي هذا الكلام تصريح بان لزوم تبدل المحل
الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان النفس القتل يحتمل ذلك لم يكن
لقوله ولكن في الاثم لا يمكن جعله آلة معنى لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل ولما فرغ من بيان انواع ما كان
حكم الافعال المكره عليها في انها بمن يتعلق والى من ينسب وهنا بيان الحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي يحرم الاقدام
عليها عند الاختيار في كونه يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان يحتمل السقوط او لا والثاني اما ان يحتمل
الرخصة او لا فهي بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة
فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تع او في حقوق العباد وحقوق الله تع اما ان يحتمل السقوط او لا ولكل من هذه
الاقسام حكم مبين في الكتاب والزنا يعني زنا الرجل بالمرأة لانه الزنا الحقيقي واما المرأة فممكنة من الزنا فزناها من
قبيل ما يحتمل الرخصة لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها
واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان
آثما كما في الاكراه على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لم يحل للمضطر قطع طرف الغير لياكله واما
الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون
اطرافهم لذلك والزنا قتل اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت ومن جهة انه لا يجب النفقة على الزاني لعدم النسب
ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش ويجب نفقته على
الزوج الا ان الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فيهلك الولد والاكراه الملجئ يبيحها اي يبيح المحرمات حرمة يحتمل السقوط
لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار يعني انه لا تثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه
الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص لا فيه

من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوه حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم
يعلم نرجو ان لا يكون اثما كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة
لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لم يحد   وحرمة لا يسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا يحتمل
السقوط يعني انه لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص للعبد فعله مع بقاء الحرمة وهي اما حق الله تع او حق
العباد يعني ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تع غير محتمل للسقوط كالايمان او يحتمله كالصلوة وقد يكون ترك
حق من حقوق العباد كعدم التعرض بمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته هو
ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تع غير محتمل السقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة
واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظ فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب
بالايمان لقوله تع الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة
ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تع محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار
وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات   وزنا المراة من هذا القسم يعني اذا اكرهت المراة على الزنا فتمكينها من الزنا
حرام حرمة مؤبدة وهي في حقوق الله تع المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله تع فيرخص للمراة مع بقاء الحرمة في الاكراه
الملجئ ولا يترخص في غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله
وزنا المراة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي اي تلك الحرمة
اما حقوق الله تع مشعر بان تلك الحقوق نفس الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تع هو الايمان
وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وهو حق الله تع هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تع
تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تع وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن يحتمل الرخصة   ويحد هو اي
يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجئ لان الاكراه الملجئ لا يكون رخصة في حقه كما في حق المراة حتى يكون غير الملجئ شبهة
رخصة ثم لا يحد الرجل في الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف
فوت النفس او العضو والاقدام عليه دفع لذلك لا قضاء للشهوة والانتشار لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا
بالفحولة المركبة في الرجال   واما في حقوق العباد عطف على قوله واما في حقوق الله تع فاتلاف مال المسلم حرام حرمة
هي في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم الاتلاف حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء
كلمة الكفر لان الايمان حق الله تع ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم
لا يسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها يحتمل الرخصة حتى لو اكرهه على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص
فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير او طرفه لكن اتلاف مال
المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال لانه حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة
فان صبر من القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل فانه لم
يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيد والحكم بالاستثناء فقال لو كان
شهيدا ان شاء الله تع ولما كانت الحرمة التي لا يسقط لكن يحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في حقوق الله تع المحتمل للسقوط

ترك

انه حاصل بخلق الله اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله تع يخلقه
عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان
يقول خارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الالات لا ينافي كون العبد
هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تع عدم
وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تع خلافه لم يقع مراد الله البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط
تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تع على ما هو المدعى **قوله** وان لم يكونا صادرين عنا
لا يكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق
الى حصول المراد او داع يدعو الى تحصيله لما يعقل او يتخيل من ملائمته وما ذكر من انه يجب ان لا يقع في
بين الاختيارية والاضطرارية التي تنساق اليها اليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة
به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس **قوله** نفرق
في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر فان قيل كيف يستقيم هذا والاختياري ما يتمكن
فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الاثقال الى المركز
بالطبائع في صورة الانحدار الى الصبب وهو ما يحدر من الارض وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على
فعله كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي وايضا قد يجد
في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى المحبوب بخلاف المشي الى المكروه **قوله**
كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض
الفقهاء ينكرونه **قوله** ثم القصد جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل
بخلق الله تع من غير اختيار العبد والا لتسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تع بمعنى
استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللا
معدومة فلا يجب وجوده عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل
مخلوق الله تع قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها
التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقات الله تع لا على سبيل الوجوب
كافيا في كون الفعل مخلوق الله تع فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوق الله تع بهذا المعنى ضرورة استناده
الى العبد الذي هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على
سبيل الوجوب انما يكون في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجود من الحالة

الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثالثة قوله هي برهان آخر هذا هو الدليل الثاني
وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود
ولا معدوم لان امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شئ او بواسطة
عدم شئ والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشئ يجب عند تمام علته فلا يتصور
صنع العبد فيه اي تاثيره الاختياري واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب
بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج عن صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك
العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا فقد عارض والجزء من
العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع العبد
ازالته وان كان لزوال العدم مدخلية في زوال ما دام المحذور به لان زوال العدم وجود فيكون بواسطته
وجود شئ وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين
ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة
الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في امرها ويلزم منه بطلان ما ثبت
بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون
العبد موجدا لذلك الشئ الموجود وخالقا له لان ذلك الشئ يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها
كوجود العبد وقدرته وسلامة آلاته ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم
الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله ثم
كل منهما مقرون بقدرته الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا
في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت
بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو
نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صنعه في فعل قائم به
هذا ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا
للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد
وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون
بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه
ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسالة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا تتعلق به

٢٤٩

السقوط وحقوقه الغير المحتملة له فان حكمه حكم اخرويه بمعنى ان حكم هذا القسم حكم
القسمين السابقين اللذين هما قسمان لهذا التقسيم وبهذا يظهر ان قوله المراد باخرويه
لا يحتمل السقوط وحرمته يحتمله لكن لم يسقط وهما حق الله تعالى محال لا احتمال
السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة
نفسها وذلك كالايمان بالله تعالى والصلوة فان حرمة تركهما لا يسقط اصلا لكن نفس الصلوة
يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان قوله ويجب الضمان اي يجب على من اكره غيره
على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط
المال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه
ينسب الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة الا ان في ذكره ههنا تصريحا بالمقصود
وهما الكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله تعالى بلونه الكريم عن اتباع الهوى
ووفقنا بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه
الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق صبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين
من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة فراغ بنان البيان ولسان
القلم عن نظم ما جمعت من الفوائد ورقم ما سمعت من الفوائد وضبط ما ركبت له
مطايا الفكر في ظهار الهواجر واقتحمت له موارد السهر في ظلم الدياجر وودعت
في بغيته حبيب الدعة ولذيذ الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى فالحمد لله على
نعمه العظام وو الختام والصلوة والسلام على نبيه محمد وآله واصحابه البررة
الكرام ما جف القلم بما هو كائن في صفحات هذه الاوراق بين الانام

تم م م م
م م
م